墨子大義述

伍非百著

序

外子伍非百先生、自幼好爲諸子之學，尤喜莊周孟軻語。既長讀墨子，至經上下而難之，因復發願校釋，久之有得，遂泛及名家言，欲以復古名學一派。時人以其治墨辯，相與墨之，非其素也。先生博覽百家，垂三十年，不輕著述。昨者友人過從，謂當今世亂。無異周末，曷弗以墨子學說，發揮引申，用救時弊。乃草爲是書，以條理密察之文，述博愛大同之學。將見墨子諸篇，微言大義重明於世，世之人得其說而存之，其於身心家國人類，庶有一南針乎。先生爲學精博，多歷世變，此編之作，雖所述惟墨，然每遇一問題，皆窮源竟委，旁徵曲證，必盡其底蘊而後快。內切身心，外關社

會，發前人所未發，言諸家所不言、洵自有墨子以來，一大創作也。嗟乎，今世亂亟矣。墨子有云，「當世仁人君子，將欲興天下之利，除天下之害，亦嘗察亂之所自起乎」，倘察亂之自所起，吾知其必於是書有得也。

民國二十二年十月三日王元德序。

自序

一、本書保留著作權，放棄版權。倘有一得，任人翻印，謹守墨家「餘力相勞，良道相教」之意。

二、本書創稿於民國十九年，脫稿於二十一年。幾經改易，人事多端，勉於本年出版，頗有前後體例不一，詳略失中之病。但於墨家要旨，敘述矜愼，遠而不敢離其本，近而不肯失之陋，尚希讀者諒察。

三、談墨家者每喜輕儒家，因而非孔，此大失古誼。孔墨同出一源，墨子有取於孔，乃係史實。故於篇首述墨子時地及學術源淵，以明孔墨之關係。結論於儒墨不同之點，及儒家末流之弊，亦頗指出，非敢有誣先聖也。

四、墨子十義，皆爲針對時弊而發，坐而言者，可以起而行。今雖時移世換，而世運治亂之內心與外物關係，靡不相同。故本書仍分十章，依墨家之標題，所以遵奉家法，範圍人心。若其制作條教，見諸施行，是在讀者之入其俗，觀其政，自爲斟酌以知所從事焉。本編於兼愛尙同非攻節用，頗有言外之旨，驟視若疎於大義，細驗皆協乎微言。

五、本書各章節所述，歡迎海內賢達討論，並望賜之鍼砭。倘因此使先墨得以發明，新墨得以繼起，尤厚幸也。

伍非百於第一次出版日自序

墨子大義述目錄

前編

本編

墨子大義述前編

墨子姓氏生地及時代考略

一、墨子姓氏　九流皆以學名家，而墨獨系姓，或者疑墨爲學派之名，後世遂專稱之。此言無據，未敢置信。夫九流之有墨，猶百家之有儒也。當時言百家者，或言儒墨，或言楊墨，或言儒墨楊，或言愼墨惠季。今因九流中八家皆學派之名，而墨獨系姓，遂疑墨亦學派之名。何異以百家中儒墨楊惠季並稱，自墨以下皆系姓，而儒獨著學派之名，遂疑儒亦系姓可乎。蓋九流之稱，始於班固，固以前無有也。當時稱諸子者，舉其顯學，則曰儒墨，曰楊墨，曰儒墨楊，曰愼墨惠季，除儒家外，皆姓也。若舉其概數，則泛稱百家。如荀子成相篇，「百家之說誠不詳，」是也。秦始皇既幷天下，李斯請焚詩書「百家語。」漢武時因董仲舒策，罷除「百家語。」是班固以前，通稱百家

，不言九流也。九流所著九家，乃本司馬談六家要旨。於六家外，增小說縱橫農三家。談之六家，則據尹文子儒墨名法道五家外，而增陰陽家。由此觀之，九家之得名，乃由百家逐漸增省而成。故其所收，不盡純乎九家而時有出入也。要之，總諸子百家之說而約之爲九，乃後世學者結束之事，非當時異派爭鳴之史也。今有人乃據後世學者結集之參差，而斷當日史跡之眞僞，豈非以王莽大誥而說堯典哉。原夫古今學派之得名，或以姓，或以名，或以學，或以地望，甚者或以其人之服食色態，至無定也。及其旣成，流風所被，後世亦沿稱之。何必問當時名號之齊一與齊一哉。是故疑墨家學派之得名，以學不以姓而墨子爲不姓墨者，亦可恍然矣。至其因是推論，謂墨翟師大禹，禹之師曰墨如，遂疑墨子從其敎姓，更不値辨。使前乎墨子而從敎姓，則大禹當名「墨禹。」後乎墨子而從敎姓，則田俅胡非禽滑釐當名墨俅

墨非墨滑釐矣。若謂墨學以翟而顯，人因稱之，則孔何以不稱「儒丘，」楊何以不稱「道朱，」惠施，公孫龍，申不害，鄒衍，何以不稱「名施」「名龍」「法不害」「陰陽衍」耶。是知捨其有據而尋其無據，舍其所可信而證其所可疑，必不成功矣。孔子曰，「索隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。」吾於疑墨非翟姓者亦云。

二、墨子生地　言墨子生地者，或曰楚人。或曰，宋人。或曰，魯人。楚人之說，因墨子與魯陽文君有關。魯陽楚邑，故疑爲楚人。考貴義篇云「墨子南遊於楚。」若自魯陽之郢，當云遊郢，不當云遊楚。又墨子南遊使衛，自魯陽往衛，當云北遊，不當云南。渚宮舊事，載魯陽文君說楚惠王曰「墨子北方賢聖人，」則其非楚人可知。至宋人之說，因史記云「墨子宋大夫，」又本書載「墨子說公輸般而救宋，」鄒陽，言書「宋任子罕之計，囚墨翟。」故班固因之，謂是宋人。不知墨

子行其義，不謀其利。周說天下，突不得黔。不肯受楚越之封，安見仕宋人之朝。其說魯救宋者，乃爲教義使然。急人之難，如其自身。視天下爲一家，固不必問其爲宗邦非宗邦也。其所謂「宋大夫」三字，大約爲史家揣量之詞。藉云仕宋有徵，亦未便是宋人。公輸篇言「墨子歸而過宋。」既云過宋，則非宋人又可知。以上楚宋二說，皆不能立。惟魯人之說，較爲有據。(一)呂氏春秋大愼篇「公輸般將以楚攻宋，墨子聞之，起自魯，十日十夜，至郢。」淮南務修篇載此事，亦云自魯趨而往。(二)墨子貴義篇云「墨子自魯卽齊。」(三)魯問篇「越王使公尙過以束車五十乘迎墨子於魯。」(四)呂氏春秋愛類篇「墨子自魯往見荆王曰，臣北方之鄙人也。」以上四項，均足爲墨子魯人之證。此外如魯子書所載往還不甚知名之人及瑣事，類多爲魯人魯事，亦旁徵也。

三、墨子時代　史記孟荀列傳云，或曰「並孔子時，」或曰「在其

後。」史公去古未遠，値墨學衰微之際，對此異派大師，不肯略加考究，余深惜之。近代學者，據墨子呂覽諸書，所載當時往還人物，推較先後，以定墨子生存之年代。其事雖覺茫茫，然參資互較，亦可得其約略。茲舉畢孫六家說於後。

一畢沅說。 墨子書稱中山諸國亡於燕代胡貊之間，考中山之滅在趙惠文王四年，當周赧王二十年，則翟實六國時人，至周末猶存。（墨子序）

二汪中說。 墨子適與楚惠王同時。（耕柱貴義魯問）其年於孔子差後，或猶及見孔子。非攻篇，言智伯以好戰亡，事在春秋後二十七年。又言蔡亡，則楚惠王四十二年，墨子並當時及見其事。非攻篇，言今天下好戰之國，齊晉楚越，又言唐叔呂尚邦齊晉今與楚越四分天下。節葬篇言諸侯力征，南有楚越之王，北有齊晉之君，明

在勾踐稱霸之後。魯問篇越王請以故吳地封墨子五百里，亦一證。秦獻公得志之前，全晉之時，三家未分，齊未爲陳氏也。

三孫貽讓說。　竊以今五十三篇之書推較之，墨子前及與公輸般魯陽文子相問答，則墨子之後孔子裔信。審厥前後，約略計之，墨子嘗與子思同時，而生年尚在其後。子思生於魯哀公二年　蓋生於周定王初年，而卒於安王之季，蓋八九十歲。

四胡適說。　墨子決不及見吳起之死。呂氏春秋上德篇「謂吳起死陽城君得罪逃走，使墨者鉅子孟勝守焉，楚王使人收其地，孟勝與其弟子一百八十人俱死焉。孟勝將死，使墨者弟子二人屬鉅於田襄子，曰勿使墨絕於世。」據此則吳起死時，墨學已成一種宗敎，其時墨者鉅子傳授之法，已成定制。而田襄子謂孟勝弟子勿死，曰絕墨於世不可。使墨子未死，則不能有此語。可見墨子死

時，吳起死已久矣。據上所證墨子大概生於周敬王二十年，與三十年之間。死於周威烈王元年與十年之間。墨子生時，約當孔子五十至六十歲之間。（孔子生於前五五一）至吳起死時，墨子差不多死了四十年。（墨子傳略）

五梁啓超說。　孫氏墨子年表，大致不謬。胡氏謂墨子生年約當孔子卒前二十年，卒年約當吳起卒前四十年，則又失之太前。以吾考證，大約墨子生於周定王初年，（前460——459）約當孔子卒後十餘年。（孔子卒於前479）卒於周安王中葉，（前390——382）約當孟子生前十餘年。（孟子生於前372）

公孟篇，記墨子與告子語，而告子又曾與孟子論性，合兩書言論，其爲一人無疑。孫氏謂墨子及見康公之卒，則下距孟子之生，不過三年。以弱冠之告子，得上見晚年之墨子。以老宿之告子，

得下見中年之孟子。告子得並見二子。足以見墨子年代距離之聯絡。

要之，墨子之生，最晚不能幼於公輸般三十年。其卒，最早於鄭繻公被殺之後三年。卒年既大概考定，持以上推生年，使墨子老壽如子夏者，亦可上逮孔子也。

六張純一說。　墨子生於周敬王十年至二十年之間，少孔子四十歲至五十歲，略與子夏曾子齊年。(一)墨子弟子禽滑釐受業於子夏，(呂覽當染篇 史記儒林傳)子夏少孔子四十四歲，而耕柱篇載子夏之徒問於墨子。以此推知，二家弟子互爲問學，則墨子與子夏年略相等。(二)曾子聞黔敖不食嗟來之食而死，曰其嗟也可去，其謝也可食。(檀弓)黔敖卽墨子弟子管黔激。曾子少孔子四十六歲，以此推知，墨子或長於曾子或齊年。(三)孟山以白山之禍譽王子閭爲仁，

墨子曰，難則難矣，然而未仁，案史記十二諸侯年表，白公之亂，在魯哀公十六年孔子於是年卒，即楚惠王十年也。墨子此言，必在白公亂後未久。而其時已講學授徒矣。（四）魯繆公嘗因陳莊子死，召縣子碩而問，（檀弓）繆公尊禮子思，而墨子弟子縣子碩得見繆公，則子思子碩略同時。子思生於孔子五十九歲，（孔子編年）則墨子長於子思可知。孟子受業子思，而見墨者夷之，曰夷子，於宋硜，曰先生。夷宋年輩，略先孟子而與子思齊。則墨子當長於子思矣。

以上六說，大致可假定者，（一）墨子後於孔子。（或在孔子卒前二十年生，或在孔子卒後十餘年生。）（二）墨子享有高壽。（七五——八五）

使此假定而能成立，則墨子生年，略與孔子弟子公孫龍子相當。（孔子弟子以公孫龍最少，少孔子五十三歲。）其後趙人公孫龍善爲堅白異同之辯，讀者以此公孫

龍卽爲倡堅白異同之說者。又或以倡堅白異同之說屬之前公孫龍者。斯二說久不能定。愚意墨子生時已有堅白異同之論發生。則墨子著「辨經」以立名本，公孫龍子著堅白白馬之論與之相抗，亦時代學術所恆有。其後數十年孟軻莊周惠施，與乎山東形名之家，及稷下辨者兒說田巴之倫，皆競言白馬堅白，使非前有所稟，聞風興起，安能如是之發皇哉。其後趙人公孫龍持堅白白馬之論，略在平原君當國時代，去孟軻莊周惠施等又數十年，距墨子及公孫龍生時約二百年矣。故就學術思想之發達史蹟觀之。儒墨兩家，同時發生辨論之學。互相立破。於是墨子因之而作辨經，公孫子石因之而著堅白白馬之論，均爲孔子卒後數十年間發生之作品。而孟軻莊周惠施兒說及後趙人公孫龍皆受其影響而推衍者也。此墨子生年與形名學之發展有關係者一。又莊子書屢言儒墨，孟子書屢言楊墨，是其時儒墨道，中分天下，鼎足而

三。然墨子平生非儒不非道。是墨子生時道家老聃楊朱之說，尙未大行。三家學生術發，皆在數十年間。（老孔墨相去各一二十年）而發展之速，不及百年老學西行，墨教南下，交爭互染，遂有三分爭霸之勢。此墨子生年與儒道兩家學術發展之史蹟有關係者二。以上二者，久爲學術上待決之問題。茲因考墨子生年，附論及之。

墨家學術淵源

墨家之學於古有之而未盛也。盛之，自墨翟始。蓋翟生於魯。習聞洙泗之風，濡染詩書之訓。又值孔子沒而微言絕，七十子喪而大義乖。是以崛起其間。遠祖夏禹，近取仲尼，而倡兼愛尚儉之說。一時流風所及，自成一派。代儒而興，與孔爭席，可謂一時之才士也。今將班史藝文志所述墨家一段列左。

墨家者流，蓋出於清廟之守。茅屋采椽，是以貴儉。三老五更，是以兼愛。選士大射，是以尙賢。宗祀嚴父，是以右鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以尙同。此其所長也。及蔽者爲之：見儉之利，因以非禮。推兼愛之利，而不知別親疏。

班氏七略，本於劉歆。墨出淸廟，當是歆說。但九流不盡出於王

官，強爲比傳，已自迂謬，而墨出淸廟，尤爲偏頗。近人已有論駁者，茲不贅。今論墨家源出，不取歆說。然則墨從何起？曰，墨起於儒、而歸於禹。淮南要略云：

墨子學儒者之業，受孔氏之術。以爲禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。禹之時，天下大水，禹身執虆垂，以爲民先。剔河而道九岐，鑿江而通九路，辟五湖而定東海。當此之時，燒不暇撌，濡不給扢，死陵者葬陵，死澤者葬澤。故節財，薄葬，閑服，生焉。

據此則墨起因於孔，而歸宗於禹者也。其於孔子之學，有所修正，墨學實可謂孔學後一大宗派。亦可謂之「孔學修正派」。其修正點有四：(一)儒家不言天鬼，而墨子明鬼。(二)儒家厚葬久喪，而墨子節葬。(三)儒家以禮樂化天下，而墨子非樂。(四)儒家樂天安命，而墨

子非命。以上四點，卽爲墨子對孔學之修正點。魯問篇述儒弊云：

儒之道足以喪天下者四政焉。儒以天爲不明，以鬼爲不神。天鬼不說，此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾。送死若徙，三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。又絃歌鼓舞，習爲聲樂，足以喪天下。又以命爲有貧富天壽治亂安危。有極矣，不可損益矣。爲上者行之，必不聽治矣。爲下者行之，必不從事矣。此足以喪天下。

此爲墨者不滿於儒學之四點。而儒墨之異，卽在乎此。至其所以能修正孔學而不主一先生之言者，則以其學無常師，兼受有異宗之感化故。呂氏春秋所染篇云：

魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子。桓王使史角往，惠公止之。其後在魯，墨子學焉。

周室爲文化中樞，史官爲學術世職，史角往魯，挾有絕學與俱，世學勿替，故墨子學於史角之後，而學風一變。

或曰藝文志所載墨家六人。尹佚之書，若何，今不可考。惟其人在墨子前。或爲墨子先輩。或墨者徒屬，附會古人爲之。要之在墨子前而有墨家，或尚可信。余謂墨家之有尹佚，如道家之於黃帝，法家之於管仲也。不然，則其人爲田俅胡非之類，而俱爲墨者弟子也。其最錄有先後者乃史家不經意之筆，並非學術上有淵源。如此則墨子以前，雖有墨義，而無墨家。而墨家創於墨翟。其地則魯，其宗則禹，其術則孔，其學之受變化，則史角也。此墨學成立之大概也。

孔墨學術，同出一源。孔子所讀之書，墨子亦常讀之。此尤足徵墨修孔術。今舉證如下：

(一)孔子道堯舜，而墨子亦道堯舜。韓非子顯學篇，孔墨俱道堯舜。堯舜不復生，將誰便定孔墨之眞僞。

(二)引詩　墨子書中所引詩商頌大雅等篇，與孔子所删三百篇略同。

(三)引書　墨子書中引書，如甘誓仲虺之誥泰誓洪範呂刑，與今孔子所删之書略同。

(四)春秋　墨子明鬼篇，引周之春秋，燕之春秋，齊之春秋，宋之春秋，鄭之春秋，所謂「百國春秋」是也。此與孔子入周所見同。

淮南主術訓云：「孔墨皆修先聖之術，通六藝之論。」此言其大致耳。六藝本非儒家專有之書，而爲百家通治之學。墨翟不談易，蓋以不信有命，而認易爲卜筮之書故。又以爲禮煩複而不說，樂傷財而害事，故於禮樂，亦均在排斥之列。所謂通六藝者，粗略之言也。然墨翟所好，乃在詩書春秋三藝。而詩書又多係孔子删定本。則其爲時地

所蘊蓄，而與孔子有深厚之淵源，不亦信哉。

公孟篇云「子墨子與程子辯稱於孔子。程子曰，非儒，何故稱於孔子也。子墨子曰，是其當而不可易者也。今鳥聞水旱之憂則高，魚聞熱旱之憂則下。當此雖禹湯爲之謀，必不能易矣。鳥魚可謂愚矣，禹湯猶云因焉。今翟曾無稱於孔子乎。」非儒而稱孔。則入儒之室，操儒之矛，其爲修正，不更顯著耶。

墨子大義述本編

緒論

先秦學術，雖發端於孔老，然揭櫫鮮明，而卓然成家者，厥推墨子。

墨子之說，標舉十義：曰兼愛，曰非攻，曰尚同，曰尚賢，曰天志，曰明鬼，曰節用，曰節葬，曰非樂，曰非命。後世學者，或離而爲五兼愛，節用，非命，天鬼，尚同，也。或折而爲二，一說爲兼愛與節用，一說爲尚同與貴儉。未能一貫。近人有以天志爲鵠者，有以尚同爲歸者，有以節用爲本者，要皆似是而非之論。譬猶人之有四支百骸也，皆有所用，而同出一體。今指一支一骸以概全身，雖有絡系之可尋，然要不可謂之爲本體，不如全舉而分觀之，使頭目手足，各當其位，較爲得眞也。夫墨子之學所謂天志節用

尙同明鬼諸目者，皆非本也。其本維何？曰：「爲天下興利除害而已矣。」「古之所謂仁人者，必務興天下之利，除天下之害。」斯語也，凡讀墨子書者，每篇必一見焉，或再見焉。然則謂墨子之學，皆爲天下「興利除害」而作可也。凡事之爲天下害者，必務去之。爲天下利者，必務興之。斯則墨子之志，亦卽墨子之學也。

當墨子之世，其爲天下之大利與大害者，何哉。曰不相愛，曰攻奪，曰好樂，曰信命，曰不尙天志，曰無鬼，曰厚葬，曰不節用，曰人異義，曰愚賤執政，凡此十者天下之大害也。曰兼相愛，曰節用，曰尙賢，曰尙同，曰尊天，曰明鬼，曰力作，曰薄葬，曰不事滛樂，凡此十者天下之大利也。利之所興，卽害之所在，害之所棄，卽利之所存也。利與害常相反。故墨子以興利卽是除害，除害卽是興利。其所倡導之十義者，皆「非」與「尙」各半。其爲天下利之所存者，則務興

之，故尙之。其爲天下害之所存者，則務去之，故非之。非尙之義明，而天下人知所向背，則興除之功自舉。或曰，當墨子之世，天下之所謂利害者亦多矣。何必規規然十哉。曰，是不然。利害雖多，要有所自起。原其所自起，無大此十者。故墨子亦十其方以應之。假令今天下之利害有過於十者，或不及十者，則亦隨其所自起而興之除之耳。豈有所泥哉。

或曰墨子之所謂利害者，未必爲天下之公利公害也。譬如兼愛，則儒家非之矣，非攻，則法家難之矣。尙賢，則道家疑之矣，非命，則陰陽家詆之矣。墨子之所利害者，乃墨子一人之私言，非天下之公言也。曰是不足爲墨子病。百家之說，要皆各是其是而非其非，未足爲百世之定論。今若以漢以後百家之眼光，評漢以前一家之學術，則墨家之利其利而害其害其是非固有眞也，今因其爲一家之學，且待後論。

凡茲十義，原於三弊。三弊者何，曰私，曰奢，曰惰。私故自愛而不愛人，不愛人則一切禍亂由茲起。欲救其私，故兼愛尙焉。私者不愛人之國而自愛其國，則有攻伐。攻伐則人己交受其害，故非攻生焉。私則人自是其義而非他人之義，各立異以相爭也，故尙同。其施於政治，不勝其自私之情。屏賢而用親用近用貴。親貴近三者用事，則政治日壞，而國與民受其弊。故尙賢生焉。以不勝其自私之情則不肯志天之志，而樂聽無鬼之論，可以恣無忌憚，故天志明鬼生焉。凡此皆爲救私而作也。奢者多欲，不節其欲則費。費則天下有受其不足者。故節用生焉，生既浪費，死又不節，厚葬以誇世，久服以廢業，故節葬生焉。樂者樂也。樂之最要妙而娛心志者，莫若縱耳目之樂，極聲色之好，故非樂。非樂，節葬，節用，爲救奢而作也。既私且奢，不能自克。其勢必至禍亂相尋出人意外。惑者以爲此相尋之禍亂，

皆由前定，匪自人力。謂窮通夭壽治亂貧富、皆有命定。莫肯出力自救。以是愈私愈奢愈惰。惰久，則認相尋之禍亂爲自然，舍人事聽天命，而禍亂乃眞不可救矣。故非命。非命，爲救惰而作也。吾人自審今日，果有如上述之弊者乎。抑無上述之弊乎。如其無也，幸甚幸甚。如其有之，則對於墨家之說，宜如何深長思也。

墨子曰：

國家昏亂，則語之尙賢尙同。

國家貧，則語之節用節葬。

國家憙音湛湎，則語之非樂非命。

國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼。

國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻。

今以兼愛爲首、非命殿後，敍墨子學說爲十章如次。

第一章　兼愛

(一)兼愛本旨

孟子曰，墨子兼愛。尸子曰，墨子貴兼。韓非子曰，儒墨俱道堯舜，兼愛天下。淮南子曰，「兼愛，尙賢，右鬼，非命，墨子之所立也，而楊子非之」。諸子掊擊墨家，大抵以兼愛爲言。是兼愛，乃墨家通義也。今述墨子學說，自兼愛始。

天下之亂烏自起乎。子墨子曰「起於不相愛」。又曰「仁人之所爲事者，必務興天下之利，除天下之害。然則天下之利者何也，天下之害者何也。子墨子曰，天下之害，國與國之相攻，家與家之相篡，人與人之相賊。君臣不惠忠，父子不孝慈，兄弟不調和，此天下之害也。害何自生哉，生於不相愛，天下之利，視人之國若其國，視人之家若其家，視人之身若其身，君臣惠忠，父子孝慈，兄弟調和，貴不傲

賤，詐不顧愚，强不執弱，衆不暴寡，富不侮貧，此天下之利也。利何自生哉，生於相愛」。然則仁人務興天下之利，除天下之害，其必自消除天下不相愛之心理，而爲相愛之心理而後可也：是故兼愛說上曰。

聖人以治天下爲事者也，必知亂之所自起，焉（同乃）能治之。不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之。不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然。必知亂之所自起，焉能治之。不知亂之所自起，則弗能治。聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。嘗察亂之何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利。弟自愛不愛兄，故虧兄而自利。臣自愛不愛君，故虧君而自利。此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也

不愛子，故虧子而自利。兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利。君自愛也不愛臣，故虧臣而自利，是何也，皆起不相愛。雖至天下之爲盜賊者亦然。盜愛其室不愛其異室，故竊異室以利其室。賊愛其身不愛人，故賊人以利其身。此何也，皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者，亦然。大夫各愛其家不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物，具此而已矣。察此何自起，皆起不相愛。

若使天下兼相愛。愛人若愛其身。猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝。猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈。故不孝不慈無有。猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊。視人身若其身，誰賊，故盜賊無有。猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎，視人家若其家，誰亂。視人國若其國，誰攻。故大夫之相亂家，諸侯之

相攻國者，亡有。若使天下兼相愛。國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此，則天下治。故聖人以治天下爲事者，惡得不禁惡而勸愛。故天下兼相愛則治。交相惡則亂。故子墨子曰，不可以不勸愛人者，此也。

又曰「凡天下禍篡怨恨其所以起，以不相愛生也。是以仁者非之。既以非之，何以易之。子墨子曰，以兼相愛交相利之法易之，」又曰「非人者必有以易之。若非人而然以易之，譬猶以水救水，以火救火也。其說將無自而可焉。是故子墨子曰，兼以易別。」

必知其病之所由起，乃知其治病之方。天下之亂，在不相愛，在別。則治亂之術，在相愛，在兼。

不兼愛之社會病象，約有三種。(一)自愛其身不愛他人之身，故有盜殺等現象。(二)自愛其家不愛他人之家，故有篡奪等現象。(三)

自愛其國不愛他人之國，故有攻戰等現象。所謂不慈不孝不忠不惠不悌不友，皆自此三者出。人類有斯三者，則人與人間互相侵凌暴奪，生命財產榮譽幸福，隨時隨地，有破壞危險之虞。天下熬然，若燒若焦，故諡之曰亂也。兼以易別，即以治易亂也。

行兼之道如何？曰：

『視人如己』

其消極目的，在使「強不凌弱，衆不暴寡，智不欺愚。」其積極目的，在有「餘力相勞，餘財相分，良道相敎。」其結果，則欲造成一「兼愛交利的社會」。

墨子理想中之社會，無國之別，家之別，身之別。只有人類，只有天下。其不能遽廢除身也家也國也者，乃無可如何之事，不得已而曰「視如」「視如」云耳。

（二）兼愛交利之定義。

世俗之言兼愛者，知其一而不知其二也。墨子曰，「兼相愛，交相利」。又曰，「交相愛，兼相利」。又曰「兼而愛之，兼而利之。」大抵墨子之言兼也，含有「交」義。言愛也，包有「利」言。其曰「兼愛交利」者，詳言之，卽「兼交的愛利」也。後世毁墨之徒與頌墨者，多不一攷其語原，相率而稱之曰「兼愛」「兼愛」云云，舉皆棄交言兼，取愛舍利，非失墨子之本意矣。

何謂「兼愛交利」。曰，全量的愛利，節「兼相愛」。交互的愛利，卽「交相利」。愛亦有交，利亦有兼。融和其語意而全稱之曰，「兼交的愛利」。

欲知何謂「兼交的愛利？」請先明兼與交之義。次明愛與利之說。

（一）兼與交。兼，相等也。交，相互也。二者更爲因果。兼而不

交，則愛利之質不厚，交而不兼，則愛利之量不廣，故欲謀愛利之周至者，必「兼」「交」兩盡而後可。

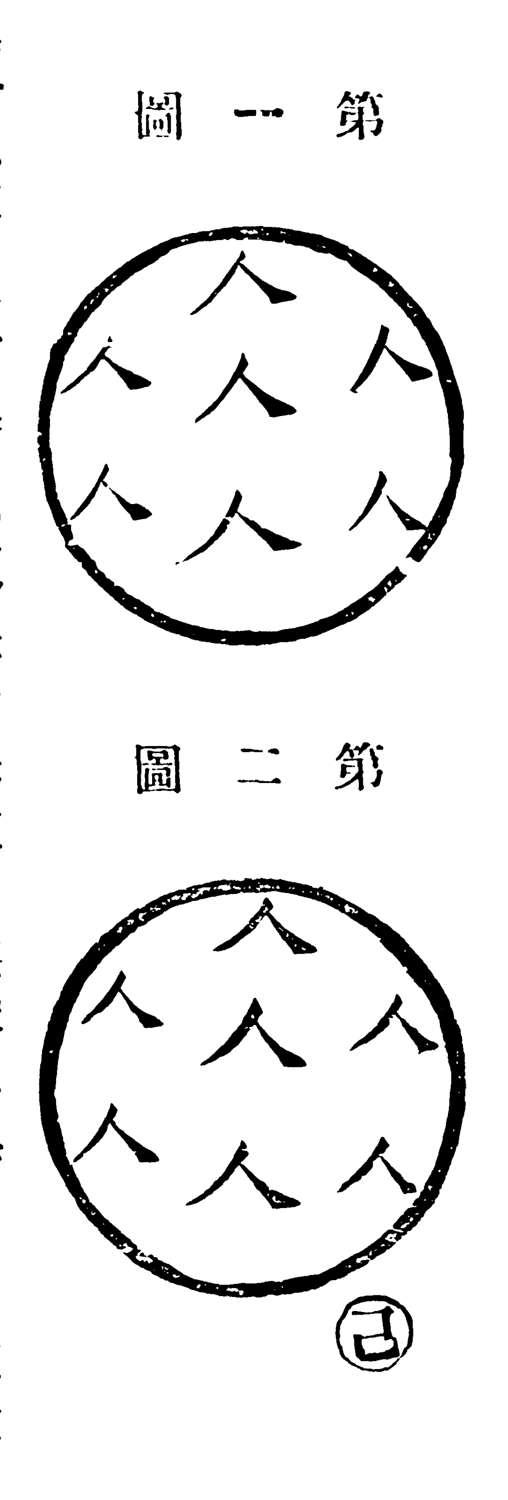
「兼，盡也。盡，莫不然也」。兼愛，謂盡人而愛之。兼即盡字墨經往往不分。經上，「體分於兼也，說曰「體二之一」。經上又曰，「見體盡。」說曰，「特者體也」。二者盡也」。是體盡，即兼盡。古字通用。經下凡用兼愛之處，皆作盡愛。是其證。今人多以「兼愛」爲兼併之愛，非是。大取篇曰，「愛人必待周愛人而後爲愛人。不愛人，不待周不愛人，不周愛因爲不愛人矣。」此兼之說也。

兼愛篇曰，「愛人者，人亦從而愛之。利人者，人亦從而利之。」又曰，「我從事乎愛利人之親，則人亦報我愛利吾人之親。」蓋我愛利人，人亦從而愛利我，人人又互相愛利，是之謂「交相愛，交相利」。此交之說也。

兼與交之分別，一從全體着想。一從個體着想。蓋爲個體計，而犧牲全體之利益以就之，固爲偏私少恩。爲全體計，而抹殺個體之幸福以成之，亦覺慘酷無情。持羣之說者，每言兼而遺交，非人情難近。持人之說者，又處處從人與羣之利益打算，每主交而遺兼，成爲相市之社會。墨子則一面爲「羣」計，一面爲「人」計，而建設「兼交兩盡之「愛與利的人羣」」，其發願因甚宏，其析義亦甚精，而爲人類建不可磨滅之學說也。——大取篇曰，『殺一人以存天下，非殺人以利天下也。殺己以存天下，是殺己以利天下也。』

言假有一事於此，殺一人可以有利於衆人。若此人者，爲無罪之人，則決不能殺此一人以利衆人。因此一人，固衆人中之一人也。殺衆人中之一人以利其衆，無異殺衆人以利衆人，其爲利衆之義不成。（如下第一圖。）若此人爲自己，則不妨自殺以利衆。以自己固有自殺

之權也。自殺其身以利天下，是以天下爲外而自己爲內，自己與天下分而爲二。故殺己以利天下可，殺人以利天下，不可（如第一圖。）



第一圖　第二圖

準斯以推，若曹操借小吏之頭以濟軍，張巡烹愛妾之肉以享衆，雖其所救濟者較大，然對於個體，究爲殘酷無情矣。若其貫高下獄，自殘以白趙王不反。建文逃國，自遜以免人民苦戰。其用心固仁人也。

兼爲全體着想，其重在量。交爲個體着想，其重在質。兼也者，愛利之界域也。交也者，愛利之組織也。譬之一萬人之社會，除自己

外，盡九千九百九十九人而愛利之，是兼相愛利也。我愛利此九千九百九十九人，而此九千九百九十九人復轉而愛利我，是交相愛利也。而此一萬人之社會，各人對外施以九千九百九十九份之愛利，而各得九千九百九十九份之愛利。愛利之量，以相兼而無遺，愛利之質，以相交而加厚。是之謂「兼交兩盡」。

(二)愛與利。何謂愛？經曰「仁，愛也。」說曰，「愛也者，非爲用也，不若愛馬者。」蓋謂愛爲同情心所發動，中心欣然，而無施恩求報之意。故曰，非爲用也。老子曰，「上仁爲之而無以爲。」韓非曰，「仁者，中心欣然愛人也，其喜人之有福，而惡人之有禍也，生心之所不能已也，非求其報也。」是其義。何爲利？經曰「義，利也」。說曰，「志以天下爲芬（與分通）而能能利之，不必得。」蓋謂義者，志以天下爲己任，而盡其能力所及，以求利之。其功效所著，不必盡如

其志之所期也。故曰，「不必得」。

愛利雖同爲墨家所重，不相爲內外。見墨經下仁義之爲內外章然見諸施行也，究不能無少異。仁以爲愛，義以爲利。愛利之存於內者，圓滿無缺。愛利之施於外者，愛可圓滿，而利不必能圓滿。故曰，「義，志以天下爲分而能能利之，不必得」也。何以明之，夫利：有利者，有所利者，有所以利者，有所以利之者。利者，志也。所利者，天下也。所所以利者，能也。所以利之者，得也。利無大小。而所利有大小。所以利者無厚薄。而所以利之者有厚薄。此限於外而無可如何者也。故曰。

「志功爲辯」。（大取）

又曰

「志功不相從也」。（大取）

志，爲利他之心。功，爲利他之效。有是志不必有是功。然無是志，則不可以有是功。且不必因其無是功，而遂謂不必有是志。卽令舍志言功。功亦有大小厚薄。於是種種計量法生焉。則所謂「權」。權也者，計義之之標準。墨家兼愛說之精髓也，欲識兼愛精義，不可以不知權。大取篇曰。

「權，非爲是也。亦非爲非也。權，正也。」

權爲墨家行義之標準，亦卽計利之方法。其計量法有三。

一曰，愛與利之計量法。愛之未必能利之，利之乃所以愛之。若愛之而不能利之，則不得謂之愛。利之，則未有不愛者也。是故子墨子之計量法，「利重於愛」。所以別於儒家之「愛不必利」大取篇曰。

「聖人有愛而無利，」儒者之言也。乃客之言也。「天下無愛不利」舊作「天下無人」，脫不利二字，愛字又殘缺而爲人字耳子墨子之言也。

又曰「天之愛人也，薄於聖人之愛人也。其利人也，厚於聖人之利人也。大人之愛小人也，薄於小人之愛大人也。其利小人也，厚於小人之利大人也。

又曰

「以藏爲其親也而愛之，愛其親也。以藏爲利其親也而利之，非利其親也。以樂爲樂其子而爲其子欲之，愛其子也。以樂爲利其子而爲其子求之，非利其子也。

此言所以主節葬非樂者，非不知厚葬之愛其親也，爲樂之愛其子也，其如厚葬爲樂之不利何。不利之愛，所謂姑息之愛也。愛之卽所以害之。愛厚利薄，不如愛博利厚以利之卽所以愛之也。愛親而厚葬，不如利親而薄葬。愛子而求樂，不如利子而非樂。此墨家計利之第一權也。

二曰，利與害之計量法。大取篇曰。

「斷指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，取利也。其所取者，人之所執也。遇盜人斷指以免身，利也。其遇盜人，害也。斷指與斷腕，利之中取大，害之中取小也。利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。於所未有而取焉，是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也。」

墨子之計利害也。其計算之方法與衆人同，而計算之標準與衆人異。蓋衆人之所謂利害者，以對於己而言之也。墨子所謂利害者，以對於天下而言之也。假有利於己而害於天下者。則墨子固不爲。若其利於天下而害於己也。則墨子優爲之。故又曰。

「聖人惡疾病，不惡危難。正體不動。欲人之利也，非惡人之害

也。」

墨子欲人之得利，而不惡人之害己。其保持身體，不顧疾病者，乃欲留其身以利天下之故，非愛其身也。若其爲利天下之故，而有危難將及於身，則正體不動，順受之而已矣。豈惡危難哉。

知此，則知墨子之計利害者，異於世俗自私之流，以趨利避害爲目的者也。例如節葬，其利在天下，其害在己之親。然害親之量小，而利天下之量大，則甯取大利而遺小害。故其說曰。

『聖人不得爲子之事。聖人之法「死亡親」。爲天下也。厚親，分也。以死亡之，體渴興利。』

因急於爲天下興利之故，至於以死亡親，則墨家之不自私其利害者爲何如哉。明乎墨家之所謂利害者與衆人異，則墨家雖計較利害，其爲利仍不失爲義也。其計較利害之法可得言者，一曰「兩利相權取

其重兩，害相權取其輕。」二曰，「人己俱利先利人。人利己害甯害己。」此墨家計利之第二權也。

三曰，志與功之計量法。有愛人利人之志，不必有愛人利人之功。雖無愛人利人之功，然不可無愛人利人之志。故志功相較，第一步須合志功而觀之。魯問篇曰。

「魯君謂子墨子曰，我有二子，一人好學，一人者好分人財，孰爲太子而可。子墨曰，未可知也。或所爲賞譽爲是也。釣者之恭，非爲魚賜也。餌鼠以蟲，非愛之也。吾願主君之合其志功而觀焉。

各志功而並觀，此爲墨子計志功之第一步驟。然天下之事不盡能如所願。有是志不必有是功，有是功不必有是志。志功不相從時，則如何。以墨子之意推之，志功不相從時第二步則尙志。魯問篇。「巫馬子謂子墨子曰，子兼愛天下，未云利也。我不愛天下，未云賊也。

功皆未至，子何以自是而非我哉。子墨子曰，今有燎者於此。一人奉水將灌之，一人操火將燎之，功皆未至，子何貴於二人。巫馬子曰，我是彼奉水者之意，而非夫操火者之意。子墨子曰，吾亦是吾意而非子之意也。」（意，通義。）

奉水操火，志有利害，而功皆未至。然志在利人者，雖未必利，而有能利之兆。志在害人者，雖不必害，而有能害之徵。故志功相較，先計其志而後計其功。若夫所志相同，則又不可不計其功之厚薄以爲從事之標準矣。故第三步之計志功法，功多者先爲之。功少者緩行之，亦墨家之義也。魯問篇曰。

魯之南鄙人，有吳慮者。冬陶夏耕，自比於舜。子墨子聞而見之。吳慮謂子墨子曰，義耳義耳。焉用言之哉。子墨子曰，子之所謂義者，亦有力以勞人，有財以分人乎。吳慮曰，有。子墨子曰，翟嘗計

之矣。翟慮耕而食天下之人矣。盛然後當一農之耕。分諸天下，不能人得一升粟。藉而以爲得一升粟，其不能飽天下之饑者，旣可睹矣。翟慮織而衣天下之人矣。盛然後當一婦之織。分諸天下，不能人得尺布。藉而人得尺布，其不能暖天下之寒者，旣可睹矣。翟以爲不若誦先王之道而求其說，通聖人之言而察其辭。上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治。匹夫徒步之士用吾言，行必修。故翟以爲雖不耕而食饑不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者。故翟以爲雖不耕織乎，而功賢於耕織。

『吳慮謂子墨子曰，義耳義耳，焉用言之哉。子墨子曰，藉設而天下不知耕，敎人耕與不敎人耕而獨耕者，其功孰多。吳慮曰，敎人耕者其功多。子墨子，藉設而攻不義之國，鼓而使衆進戰，與不鼓而使衆進戰而獨進戰者，其功孰多。吳慮曰，鼓而進衆者其功多。子墨

子曰，天下匹夫徒步之士少知義，而教天下以義者功亦多。何故弗言也。若得鼓而進於義，則吾義豈不益哉。

自耕者其功少。教人耕者其功多。則自耕不若教耕。然教耕又不若教義。故志功相較。不但須較其志之利害。尤須較其功之大小。

總觀墨子計志功法，可分三步，(一)合志功而觀焉。(二)志與功不相從時則尚志。(三)志功相從時則須擇其功之大者為之。此墨家計利之第三權也。茲歸納兼愛說之要點如下。

兼愛 ＝ 兼愛的交利 — 權

- (一)愛與利
  - (一)愛不必能利，利必原於愛。
  - (二)愛厚而利薄，不知愛薄而利厚。
- (二)利與害
  - (一)兩利相權取其重，兩害相權取其輕。
  - (二)人己俱利先利人，人利己害寧害己。
- (三)志與功
  - (一)合志功而觀。
  - (二)志功不相從時則尚志。
  - (三)志功相從時，須擇其功之大者為之。

「兼交愛利」四字。縱讀之，曰兼愛，曰交利。互讀之，曰交愛，曰兼利。橫上讀之，曰兼交的愛，兼交的利。橫下讀之，曰兼的愛利，交的愛利。縱橫互讀之。曰「兼交的愛利」

明乎墨子愛利之說，而後兼愛主義，乃可得言。明乎「利害」「志功」之辨，而後兼愛方略，乃可得施。

(三)兼愛說之非難與答辯。

墨家兼愛說之陳義固甚高，而在當世非難之者亦不少，今述墨與非墨之辯，得十二種，備錄之以供參考焉。

(一)非人情本性。巫馬子曰，「我與子異，我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉於魯人，愛我家於鄉人，愛我親於家人，愛我身於親，以爲近我也。擊我則疾，擊彼則不疾於我。我何故疾者之不拂，而不疾者之拂。故有殺彼以利我，無殺我以利彼。」

巫馬子之言，以利他心不若利己心之貞切。當彼我利害衝突時，

恆不惜損人以利己。此人類通性也。而墨子答之曰：

『子之義將匿耶，意將以告人乎。巫馬子曰，我何故匿我義。吾將以告人。墨子曰，然則一人說子，一人欲殺子以利己。十人說子，十人欲殺子以利己。天下說子，天下欲殺子以利己。一人不說子，一人欲殺子，以子爲施不詳者言也。十人不說子，十人欲殺子，以子施不詳者言也。天下不說子，天下欲殺子，以子施不詳者言也。說子亦殺子，不說子亦殺子。是所謂經者口也，殺常之身者也。』

巫馬子等差之愛，區別親疏，至於最後，則唯「我」之愛，雖至親亦將稍遜。如此，則至彼我利害衝突時，恆不惜損彼以利己。雖家庭骨肉間，或將以父子不兩利而犧牲其一。是父可不慈，而子可不孝。故充其義，可至於無父。與孟子所譏『兼愛無父』之說恰相反，故墨子駁之曰，『一人說子，一人欲殺子。十人說子，十人欲殺子，一人不

說子，一人欲殺子。十人不說子，十人欲殺子」其說即以其人之利己心，攻破其人之利己心。以明利己之不得利己，不利己反得利己也。人己利害之循環，常若有定律焉，曰「害人終害己，利己先利人」。未有投人以利而人報之以害者矣。亦未有授人以害而己得其利者矣。未有人皆受害而己獨享其利者，亦未有人皆得利而己獨罹其害者。是故兩利爲利，其利以助長而圓滿。一害一利，其利以相爭而相消。橫覽中外，豎觀古今，大至爲國，小至謀生，蓋莫循此定律以爲盈朒者也。

(二)善而不可用。非兼愛者之言曰，「兼愛之說，善矣。雖然，豈可用哉」。按此「用」字與第四條「爲」字有別蓋非謂實行之難乃言行之恐有流弊也。

而墨子答之曰

「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者。姑嘗兩而進

之。設以爲二士。使其一士者執別，使其一士者執兼。是故別士之言曰，吾豈能爲吾友之身若爲吾身，爲吾友之親若爲吾親。是故退睹其友，饑卽不食，寒卽不衣，疾病不待養，死喪不葬埋。別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰吾聞爲高士於天下者，必爲其友之身若爲其身，爲其友之親若爲其親，然後可爲高士於天下。是故退睹其友，飢則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪埋葬之。兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反與。當使若二士者言必信，行必果，使言行之合，猶合符節也。無言而不行也。然卽敢問今有平原廣野於此，被甲嬰冑，將往戰。死生之權，未可識也。又有君大夫之遠使於巴越齊荊，往來及否未可識也。然則敢問不識將惡也託家室，奉承親戚，提挈妻子，而寄託之。不識於兼之有是乎，於別之有是乎。我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必

寄託於兼之有是也。此言而非兼，擇卽取兼。卽此言行費悖也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，是何故也。

(三)不可擇君。非兼者之言曰，兼愛可以擇士，而不可擇君。

而墨子答之曰：

意可以擇士而不可以擇君乎。姑嘗兩而進之，設以爲二君，使其一君者執兼，使其一君者執別。是故別君之言曰，惡能爲吾萬民之身若爲吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也。譬之猶駟馳而過隙也。是故退睹其萬民，饑卽不食，寒卽不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然，曰。吾聞爲明君於天下者必先萬民之身後爲其身，然後可以爲明君於天下。是故退睹其萬民，飢卽食之，寒卽衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。然卽交若之二君者言相非而行相反與。

常使若二君者言必信，行必果，使言行之合猶合符節也，無言而不行也。然卽敢問今歲有癘疫，萬民多有勤苦凍餒轉死溝壑中者，旣已衆矣。不識將擇之二君者將何從也。我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦雖非兼者，必從兼君，是也。言而非兼，擇卽取兼，此言行拂也。不識天下之士所以皆聞兼而非之者，其故何也。』

（四）顧而不可爲。非兼者之言曰，「兼卽仁矣，義矣。雖然，豈可爲哉。吾譬兼之不可爲也，猶挈泰山以超江河也。故兼者，直願之也。夫豈可爲之物哉。」

此節言「兼不可爲，」與前節言「兼不可用，」略有不同。前節言「兼不可用，」謂理論雖善，未必能行也。此節言「兼不可爲」，乃謂徒有空想，不能實現之事。而墨子則以可以實現證之。曰：

「夫挈泰山以超江河，自古之及今，生民以來，未嘗有也。今若

夫兼相愛交相利，此自先聖六王者親行之。何以知先聖六王之親行之也。子墨子曰，吾非與之並世同時，親聞其聲，見其色也。以其所書於竹帛，鏤於金石，琢於盤盂，傳遺後世子孫者，知之。泰誓曰，文王若日若月，乍照光於四方，顯於西土。卽此言文王兼愛天下之博大也。譬之日月兼照天下之無有私也。卽此文王兼也。禹曰，濟濟有衆，咸聽朕言。非惟小子，敢行稱亂。蠢茲有苗，用天之罰。若予既率羣對諸羣以征有苗。禹之征有苗也，非以求重富貴於福祿樂耳目也。以求興天下之利除天下之害。卽此禹兼也。湯曰，惟予小子，履敢用玄牡告於上天后曰，今天大旱，卽當朕身，履，未知得罪於上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，卽當朕身。朕身有罪，無及萬方。卽此言，湯貴爲天子，富有天下，然且不憚以身爲犧牲，祠說於上帝鬼神。卽此湯兼也。周詩曰，王道蕩蕩，不偏不黨。王

道平平，不黨不偏。其直若矢，其易若底。君子之所履，小人之所視。古者文武爲正，均分賞賢罰暴，勿有親戚兄弟之所阿。卽文武兼也。不識天下之人，所以皆聞兼而非之者，其故何也。』

此舉六聖親行兼愛之事，並非如「挾泰山以超河海」之曠世無睹也。

（五）害爲孝。非兼愛者之言，曰，「不中親之利而害爲孝。」

墨子答曰：

『姑嘗本原之孝子之爲親度者。吾不識孝子之爲親度者，亦欲人愛利其親歟。意欲人之惡賊其親與，以說觀之，卽欲人之愛利其親也。然卽吾惡先從事卽得此。若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎，意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎。卽必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。然卽之交孝子者

，果不得已乎，毋先從事愛利人之親者與。意以天下之孝子爲愚而不足以爲正乎，姑嘗本原之先王之所書。大雅之所道曰，無言而不讎，無德而不報。投我以桃報之以李，卽此言愛人者，必見愛也。而惡人者必見惡也。不識天下之士所以皆聞兼而非之者，其故何也。」

此言兼愛不但無害於孝，而且有益於孝。

（六）難而不可爲。按難而不可爲，與前第四項願而不可爲，意略有不同。願而不可爲，謂其爲不可能之事也，如挾泰山以超北海之類。難而不可爲，乃謂可能而爲之甚難，如登泰山之渡北海之類。

子墨子答曰：

「意以爲難而不可爲耶。嘗有難此而不可爲者。昔荆靈王好小要。當靈王之身荆國之士，飯不踰乎一固，據而後興，扶垣而後行。故約食爲其難爲也，然後爲之而靈王說之，未踰於世，而民可移也。卽

求以鄉其上也。昔者越王勾踐好勇。教其士臣三年，以其知爲未足以知之也。焚舟失火，鼓而進之，其士偃前列，伏水火而死，有不可勝數也。當此之時，不鼓而退也，越國之士可謂顫矣。故焚身爲其難爲也。越王說之，未踰於世，而民可移也。卽求以鄉上也。昔者，晉文公好苴服，當文公之時，晉國之士，大布之衣，牂羊之裘，練帛之冠，且苴之屨，入見文公，出以踐之朝。故苴服爲其難也，然後爲文公說之，不踰於世而民可移也。卽求以鄉其上也，是故約食，焚舟，苴服，此天下之至難也。然後爲而上說之，未踰於世而民可移也。何故也，卽求以鄉其上也。今若夫兼相愛交相利，此其有利且易爲也不可勝計也。我以爲則無有上說之者而已矣。苟有上說之者。勸之以賞譽。威之以刑罰。我以爲人之於就兼相愛交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。故兼者，聖王之道也。王公大人之所

以安也，萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之。為人君必惠，為人臣必忠，為人父必慈，為人子必孝，為人兄必友，為人弟必悌，故君子莫欲為惠君忠臣慈父孝子友兄悌弟。當若兼之不可不行也。此聖王之道，而萬民之大利也。」

（七）無窮則害兼。難者曰，「南者有窮則可盡。無窮則不可盡。有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知。而愛人之可盡不可盡，亦未可知。而必人之可盡愛也，誖」。無窮，謂區宇無邊際也。古者不知有南極，意謂南方無窮。（惠施有「南方無而有窮」之辨）又無探險家遠足至人類所不生之地。以為有地之處，應有生人。南方未有窮，世界應有未發現之人類。而兼愛之說，阻於此種事實，不能圓成。而墨子則答之曰：

「無窮不害兼，說在盈否知。」說曰「人若不盈無窮，則人有窮也

。盡有窮，無難。盈有窮，則無窮盡也。盡無窮，無難。」

意謂大地之上，南方有窮無窮固未可知。而有人類與無人類亦未可知。若此無窮之南方中皆有人類，則無窮已有盡處也。既有盡處，盡有盡之處所有人類而愛之，兼愛說不能推倒。若此南方有窮。是人類亦有窮也，盡有窮之人類而愛之，兼愛說亦不能推倒。故曰無窮不害兼說在盈否知。

（八）不知其數則害兼。難者曰「不知其數，烏知愛民之盡之也。」言既云盡愛，當盡知其數。若不知其數，烏知愛之盡之也。

墨子答曰：

「不知其數，而知愛之盡之也，說在明者」。說曰「不知其數而知愛之盡之也，或者遺乎其明也。盡愛人，則盡愛其所明。若不知其數而知愛之盡之也，無難。」

明，知也。盡知人則盡愛其所知。其所不愛，則遺乎其知者也。遺乎其知而不愛之，無異未有其人而不愛之也。故曰，不知其數而知愛之盡之也，無難。

(九)不知處所則害兼。意謂既云兼愛，當知所愛之人，並知其處所。若不知其處所，將不得言愛，更何言盡不盡耶。

墨子答之曰，

「不知其處所，不害愛之，說在喪子者。」言愛人者不知其處所而仍愛之，如愛子者子雖喪而人不妨愛之也。蓋眞愛不必有對象存其心目中，盡其在我者而已。故曰「說在喪子者。」

(十)兼愛何故殺盜也。說之曰，「狗犬也。殺狗殺犬也。「盜，人也。殺盜，殺人也。」

墨子答之曰：

『盜，人也。殺盜，非殺人也』。譬之曰，『獲，人也。愛獲，愛人也。藏，人也。愛藏，愛人也。此乃是而然者也。獲之親人也。事獲之親，非事人也。其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。車，木也。乘車，非乘木也。船，木也。入船，非入木也。盜，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之。惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若是，則雖「盜，人也。愛盜，非愛人也。不愛盜，非不愛人也。殺盜，非殺人也。」無難。……此乃是而不然者也。』小取又曰，『惡盜之爲加於天下，而惡盜不加於天下。』

此難兼愛人類，何故殺人類中爲盜之人。墨子答以「殺盜非殺人」。意謂兼愛人類，故惡爲害於人類者。盜爲害於人類，則惡而殺之，所以絕盜萌而愛人類也。盜雖人類之一，然爲盜則另有一盜之名，而

非無罪之普通人矣。故殺盜，殺其有爲盜名者之人，非殺普通之人也。按此與下三條皆爲名家與墨家之辨。當世爭論甚烈。其精微處，屬於名家。玆不具詳，僅以關於墨義者言之。蓋此文乃論墨學，非論名學也。

（十一）兼愛何故厚愛禹。此亦名家之說，與前條同一理解。辭佚。

墨子答之曰：

『爲天下厚禹，爲禹也。爲天下厚愛禹，乃爲禹之愛人也。厚禹之爲加於天下，而厚禹不加於天下。若惡盜之爲加於天下，而惡盜不加於天下。』

此言爲愛天下之故而厚愛禹，乃爲禹之厚愛天下也。其所厚雖在禹，而所愛仍在天下。如以天下之故而惡盜，所惡在盜，而所愛仍在天下也。

（十二）愛人不外己。

「愛人不外己，己在所愛之中，愛加於己。倫列之愛己、愛人也。」

此言愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，是愛仍加於己也。愛加於己，謂之爲倫列之愛己。倫列之愛己，卽愛人也。而墨子之意，則以爲聖人之愛人，有厚薄而無倫列。

「聖人不爲其室。藏之故，在於藏。聖人不得爲其子之事。聖人之法，死亡親。爲天下也。厚親，分也。以死亡之，體渴興利。有厚薄而無倫列。」

何謂「倫列」。「義可厚厚之，義可薄薄之，謂之倫列。德行，君上，老長，親戚，此皆所厚者也。」何謂「厚薄」，「爲長厚不爲幼薄。親厚，厚。親薄，薄。親至，薄不至。厚親，不稱者而類行。爲天下厚禹，乃爲禹之愛人也。」「倫列」，卽儒家差等之愛。所謂爲「私

厚」者也。「厚薄」，所謂「爲長厚不爲幼薄」者也。「厚薄之愛」，與「倫列之愛」，雖同有厚薄。而一則自我爲之厚薄。一則自人爲之厚薄。一則無分別厚薄之心，一則有分別厚薄之意。此儒墨不同也。

儒家以「愛人不外己．己在所愛之中，」謂之爲倫列之愛。倫列之愛己，卽是愛人。而墨家則以爲不然。捨己愛人，雖有厚薄，皆「爲天下」之故。倫列之愛己，不得謂之爲愛人。

以上十二項，墨與非墨辨兼愛者，義蘊盡此矣。前六主於勸行，後六主於明知，皆具有甚深妙義，惟『非性』『害孝』，頗見譏於後世，茲取而重爲辨之如左：

（一）兼愛果爲人之本性乎？　兼愛是否爲本性，墨子書中，未嘗明言。其對巫馬子之言，以利己者終不得利已，惟愛人者乃可以利己

。此說亦只以愛人爲手段利己爲目的當人我利害衝突時，猶然不免舍人利己也。何則，以其以愛己心爲本位也。愛人之公，常不勝其愛己之私。是兼愛說，終當以非本性而受疑沮，此爲墨子說兼愛一大缺點。其後莊子掊擊儒墨，常從「非性」立論。天道篇載：『孔子繙十二經以說老子。老子曰，大謾。願聞其要。孔子曰，要在仁義。老子曰，請問仁義，人之性邪。孔子曰，然，君子不仁則不成，不義則不生，仁義，眞人之性也。又將奚爲矣。老聃曰，請問何謂仁義。孔子曰，中心物愷。兼愛無私。此仁義之情也。老聃曰，意，幾乎，後言。夫兼愛，不亦迂乎。無私焉，乃私也。夫子若欲使天下無失其牧乎，則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣。又何偈偈乎，揭仁義，若擊鼓而求亡子焉。意，夫子亂人之性也。』按莊子所言仁義，兼破儒墨兩家之說。韓非子曰，「儒墨俱道仁義，兼愛天下，」是

仁義爲儒墨兩家共通之學說，兼愛無私乃仁義之正解，亦儒墨兩家共通之論。

駢拇篇曰：

駢拇枝指，出乎性哉，而侈於德。附贅懸疣，出乎形哉，而侈乎性。多方乎仁義而用之者，列於五藏哉，而非道德之正也。……是故鳧脛雖短，續之則憂。鶴脛雖長，斷之則悲，故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎。彼仁人何其多憂也。且夫駢於拇者，決之則泣，枝於手者，齕之則啼，二者或有餘於數，或不足於數，其於憂一也。今世之仁人，蒿目而憂世之患，不仁之人決性命而號食富貴，故意仁義而非人情乎，自三代以下者，天下何其囂囂也。

此言仁義果出於本性，何爲行仁義者之不自然也。徐無鬼篇曰：

「愛利出乎仁義，情郭本作捐，茲據何人承天引仁義者寡，利仁義者衆。夫仁義之情，惟且無誠，且假夫禽貪者器。」

「愛利出乎仁義」此正破墨家語。墨家以「仁愛也，義利也，」愛利出乎仁義，故仁者愛人，人亦從而愛之。義者利人。人亦從而利之。一莊子則以爲如此，是誠心行仁義者寡而利用仁義者衆。仁義不但無實，且爲奸人盜國之器，梟雄聚衆之資。故曰「夫兼愛不亦迂乎，無私焉乃利也。」按莊子掊擊仁義，常從「矯」「僞」兩點。矯則不自然，如弓之張而不弛也。稍弛，則反張之矣。僞則不真實，如虎質而羊皮也。其終必近人而擇噬，此所以致慨於盜跖田常也。其言雖激，頗含至理。

儒墨兩家，同道仁義，同見非於道家，故兩家學說，頗受道家攻

擊之影響，厥後儒家孟子，起而救之以性善論，「墨家宋子起而救之以「情欲寡說」，皆爲道家而發也。孟子之說曰，「惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之，惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也，仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之矣。」孟子生孔孟後，習聞道家非難之論，又不滿墨家「利外」之說，反本內觀，一求諸性，遂創立「性善論，」其主愛人利物，皆自性生，所不同者，有親疏先後之序，親親而仁民，仁民而愛物，（親其兄之子過于親其隣之子）遂次擴充也。

（孟子之說，曾見難於同爲儒家之荀子，荀子曰「人之性惡，其善者僞也，（此僞字義同人爲）仁義禮智，皆自僞生，矯性情，積禮義，則爲君子矣。縱性情，安恣睢，則爲小人矣，人之初生，而有好利焉，順是故爭奪

生而辭讓亡焉，生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，又好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉，」君子小人之分，惟在能化性起僞，人皆有可以知仁義行仁義之性，而不必順性卽是仁義，故須有積習矯飾之功。孟荀性論，爲儒家內部二千年來之爭點，其關係於兼愛學說者，至鉅，附記於此，以明孟荀學說之是非，及研究兼愛是否出於本性者之參考。）

繼墨子而後起者，惠施宋鈃，因道家之非難，對兼愛說亦各有新發明。惠施言「天地萬物，與我一體，故汜愛。宋鈃謂「人之情欲寡，」故爲人多，而爲已少。一向內，一向外，一從物之本體立論，一從「心之內行」立論，皆各有補於兼愛說。今因惠施之說，非本論範圍，姑申引宋鈃之說，以明墨家之心性論。

莊子天下篇曰，「以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。」語心之容

，命之曰心之行，以胹合歡，以調海內。」逍遙遊曰，「辨乎內外之分，定乎榮辱之境，彼其於世，未數數然也。」荀子解蔽篇曰「宋子蔽於欲而不知得。」正論篇曰「宋子曰，人之情欲寡，皆以己之情爲欲多，：率其徒屬，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡也。」宋子之學，大抵以「情欲寡說」爲宗，故莊子謂其「以情欲寡淺爲內，」又稱其能「辨內外之分，」則宋子之學，亦因墨者「重外」之過，故反而求諸內者歟。

「情欲寡說」，與其謂爲「兼愛說」之救濟，無甯謂爲「節用論」之根本，今姑置節用而舉其有裨於兼愛者言之，情欲寡說之有助兼愛者，在證明「人性本不甚利己」一點。所謂己者，乃指人類之最小之生命而言，其餘皆非眞實之己也。世人所爲利己者，皆由於認識一己之界說不清，利其在人之己，而非利其在我之己也，皆利其殉於外者

，而非能利其得於內者也。若使人知在人者之非我也，殉於外者之非得於內也，則將不甚利已，而不妨利人。何則性分中有待於外者甚少，除最小之生命外，皆非已也。養此最小之生命，乃甚易易，所謂「姑置五升之飯足矣，」過此非所需也。人誠能識此最小之已，所需於外甚少，則有「餘力相勞，餘財相分，良道相敎，」又何難哉。

利已心與利他心，同出而異名，猶圓周之與圓積也，今試以一圓心而作大圓，更於圓周之內作小圓，令此小圓代表已，大圓代表人，圓周代表人已之範圍，圓積代表人之權利，則常見小圓之外周日廣，則大圓之內周日狹。廣而至於與大同體，則無內外之分，大圓小圓同一也。又使小圓之內積日減，則大圓之外積日增，減而至於與圓心同核，則亦無內外之分，而大圓小圓同一矣。由前之義，是墨家惠施之說也。惠施以天地萬物與我一體，故「汜愛」。此以一已之外周

擴大，至與天地萬物同一界域，則愛已心即愛他心也。由後之義，是子家宋鈃之說也。宋鈃以人之情爲欲寡，其一己所需之權利至簡，故「爲人，」此以一己之內積嚴減，至於眞實之我而後止，則不愛他，未便利已也，愛他，亦無妨於利已，此宋子說也。今舉一例以明之。如自愛其身而不愛他人之身，此以身爲圓周也，若擴大之，至於家，則自愛其家而不愛他人家者，亦兼愛他身矣。再擴大之至於國，則自愛其國而不愛他人之國者，亦兼愛他家矣。若再擴大之至天下，至於人類。則自愛其類而不愛他之類者，亦兼愛他國矣。不亦所謂「己」者愈大，而所謂愛者愈廣乎。已與他，有異量而無異質，此前說也。又如以所謂「我」者等於圓積。圓積愈小，則所謂我者亦愈小。而所需於愛我之權利亦愈小，則所餘以愛他人者亦愈大。圓積愈大，則所謂我者亦愈大，而所需於愛我之權利亦愈大，而所餘以愛他人者乃愈小。如

吾力足以食十人，而吾所需之食僅一人，則其餘皆可以利人矣。又如吾所需自然物之供給者爲百，今減而爲十，則有九十之餘物以利他人矣。反之，則需食人之力以自給、奪人之物以自養，而爲損人利己之事。前者將一己之量擴大，故利他卽是利己，愛己卽是愛他。後者將一己之質縮小，利人未便損己，利己亦不害人。故曰利己之與利他，同出而異名，互爲隱現也。

若夫就其心之發動觀之，則利他實可謂第一天性，而利己則第二天性也。何以言之，今見孺子將入於井，必有怵惕惻隱之心，非所以納交於孺子之父母也，非所以邀譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也，此人類自然利他心之發動也。若夫見孺子已入於井，其井甚深而不可救，則必拔援梯階而後入焉。或明知其無益而以爲不必救，或身畏其害而竟不敢救。此則考慮後之第二念也，故利己心雖若天性，實則經

過最速之計較，利人則不待計較，而自然發生，一計較則反躊躕矣。此足證利人之爲前性，而利已之爲後性也。又如遂一利人之事，天君泰然，常有樂不可喻之狀。遂一利已而不害人之事，雖亦自覺愉快，其內心究不若利人者之融融。此則第一天性與第二天性之較也又若遂一損人利已之事，人雖不知，已獨內愧，如芒刺之在背，負債之於心，此又可見損人利已之非本性矣。若夫以利人爲手段，以利已爲目的，爲愛已而愛他。雖得互助之利，實減同情之樂。以計較之心，代苦樂之辨，中心芥蒂若不慊焉。斯則「純潔」與「有爲」之辨也。豈非出於性者愈遠，而安於心愈歉歉。以此觀之，兼愛之爲第一性，而自愛之爲第二性也，審矣。夫自愛者，未有不經計較而後發動者也，故經驗愈高者，其自愛亦愈甚。計較愈熟者，其同情亦愈減。老吏斷獄，酷然無情，非無情也，經驗多也。青年愛國，舍身不顧，非不顧也，

計較粗也。故計較粗，則青年有本性，經驗多，則老吏失常態，以此知人類利己，乃歷刼積智所習然，爲「習性」而非「本性」矣。漢第五倫曰，『吾兄子病，吾夜十往視之，歸而酣寢。吾子病，夜一往視之，歸而竟夕不寐。』認第二性爲第一性，斯蓋由汨沒已久，忘其本眞。甚矣，以利己爲天性，以別愛爲自然，自有生物以來，即日積而月累。錮其本真久矣。世無上智大仁，誰與見兼愛之爲本性邪。

適草此文竟，閱報載「遼瀋某次車，爲飛機擲彈所擊，車箱外有婦人抱子而坐於踏板者，其子適中彈而顚，離於懷，婦人亦躍下。車行甚急，彈丸如雨，婦人碾於輪下斷焉。」此一事怦怦然動吾感想。當婦人倉卒之際，不知愛子之不可救，而隨以躍車，則兼愛之第一念也。若稍用理智，知「子身」「我身」之別，則可以不必躍矣。此婦人愛子之身若其身，痛子之死忘其死。此一刹那間之情緒，乃人

類最高尚最純潔之愛也，若有「我身」「彼身」之計較者，則必先愛其身後愛他身，不肯舍己而殉人矣。故利己心爲第二天性，在嗜欲淺天機深者，常能自覺。若夫第二天性與第一天性之試驗，第二天性於最速間，不能抗第一天性之支配。此則吾所以主「兼愛」「利己」均出天性，而兼愛尤爲自然也。(十月一日附記)

二、兼愛果有害於孝乎？兼愛是否有害於孝。此問題在墨子時代，尚非爭論要點。自孟子「無父」之說出，而後天下之儒者，始集矢於墨。孟子曰，「墨子兼愛，是無父也，楊子爲我，是無君也，無父無君，是禽也。」此語驟聞之，若甚嚴謹。細按之，實乃粗疏。以孟子之好辨，又自謂有知言之術，且略通名家白馬等說者，不應於如此之重要問題，而論證粗疏乃爾。余嘗求其故，讀孟子好辨許行兩章，及論語孔子答沮溺丈人之詞，而知矣。孔子明人倫，所重在組織。孟子，儒

之社會學家也。立君臣。序父子。以明人之有倫。所以異於禽獸也。其言與孔子答沮溺意同。蓋不欲人之自毀其社會組織，以反於渙若禽獸之初民狀態也，故于楊之爲我，墨之兼愛，皆直斥之爲禽獸。非醜詆之辭，乃比擬之論。意若曰，爲我者，上不臣天子，下不友諸侯，並耕而食，饔飧而治，有我無人，無君臣之義，是自毀其國之組織也，無國之組織者，禽獸之道，非人道也。兼愛者，視人之家若其家，視人之身若其身，兼而愛之，兼而利之，人我同一，無父子之親，是自毀其家之組織也，無家之組織者。亦禽獸之道，非人道也。兩言「無父無君，」一兩言「是禽獸」，猶言失家國組織之要素者，是自反於初民之域，而同「人道」於「禽道」也。夫人之所以異於禽獸者，在「人能羣而禽獸不能羣」耳，人之所以能羣者，以有「倫」也。若亂其倫，是自毀其羣，自毀其羣，則反人道於禽道矣。故孟子痛斥之．其拒楊墨

之旨如此。

雖然。吾人細按「兼愛說，」果有如孟氏之所云者乎。曰否否。孟之說蓋未通乎墨之意，得乎兼而遺乎交，執乎愛而未權乎利也。墨子兼愛，乃合「兼交愛利。」而言。愛必待周，而利不必得。故愛無差等，而利有厚薄。「薄盜厚禹」「為長厚不為幼薄」，「親至，薄不至」，「有疏而無絕，有後而無遺」，皆極愛利之「權」，與儒家仁至義盡無殊，非若後世所謂功罪平等，堯跖等觀，齊愛而並利之也。大抵孟子之時，墨家徒屬，有不盡如師說者。合交言兼，棄利言愛，而所謂兼者，又非「兼盡」之兼，為「兼并」之兼，故常來「兩愛不並立」之問。若使知「兼交愛利」之義則當時許多無謂之辨，皆可以省矣。

至於孟子所以破兼愛說者，不特未撼墨子之領域也，即以墨家徒屬所謂兼愛者言之，亦未能有破也。何以言之，人之所以異於禽獸者

，其於類之愛也，不在兼不兼，而在愛不愛。人能愛其父，亦愛他人之父，此「兼愛」也。禽獸不特不愛他人之父，亦不自愛其父，此「兼不愛」也。兼愛，人也，兼不愛，禽獸也。今曰人之「兼愛，」同于禽獸之「兼不愛，」但問其兼之同，不別其愛之異，此察類不精之過也。不謂孟子以知言之選，而竟有「察類」之失。

「兼愛，」「不兼愛，」「兼不愛，」此三辭者，含義各別，不可不察也，儒家之大同，佛家之博愛，墨子之愛人必待周，皆「兼愛」也。楊氏之爲我，儒家之小康，孟子之推恩，皆「不兼愛」也。禽獸指一部分之禽言相食，無父子君臣之義，無辭讓廉節之禮，皆「兼不愛」也。「兼愛」之與「兼不愛，」爲絕對之異，如東西之相反也。「兼愛」之與「不兼愛，」爲相對之異，如尺寸之相比也。孟子以「不兼愛」異於「兼不愛」，而以「兼愛」同於「兼不愛」，此其所以蔽也。

知上述之義，則墨子之「兼愛，」與孟子之「不兼愛，」孰為有害於孝，孰為有益於孝，其是非得失可得而斷也。墨子之兼愛，無薄於孝，而有厚於仁。孟子之不兼愛，無厚於仁而有厚於孝。是則墨子仁孝兼厚，孟則一厚一薄。其是非得失，一言可定。今姑不必詞費，舉一實例以證明之，假有二動物於此，其一動物者，於其父寒則衣之，飢則食之，疾病則待養之，其於他人之父亦然。其一動物者，於其父也，寒亦衣之，飢亦食之，疾病亦侍養之，其於他人之父則不然。為問此二動物者，誰為無父乎，誰為有父乎，若曰，前者禽獸而後者人也，則吾殊不願世之多人，甯多禽獸也。

且兼愛無害於孝，不特墨子之說然也，卽孟子亦自知之。孟子曰，「殺人之父，人亦殺其父，殺人之兄，人亦殺其兄。」墨子曰「我從事愛利人之親，人亦報我以愛利吾之親。」墨子曰，「愛人者人亦從而

愛之，利人者人亦從而利之，」孟子曰，「愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之，」此非墨孟之言，若合符節哉。其實則同，其名則異，而言語名詞之辨，亦可以休矣。

又不特孟子之說爲然也，儒家論孝亦同。孝經曰，「敬親者不敢侮於人，愛親者不敢慢於人，」又曰，「以天下養，孝之至也，」如是則非特墨家之兼愛，無害於孝，而儒家之孝，反以兼愛爲極致也。

又不特儒家之說爲然也，道家之說至仁亦有之，謂「兼愛」爲超乎孝，而非不及於孝，商本之問莊子是也。天道篇

「商太宰問於莊子曰，何謂至仁，莊子曰至仁無親。太宰曰，蕩聞之，無親則不愛，不愛則不孝，謂至仁，不孝可乎。莊子曰，不然，夫至仁尙矣，孝固不足以言之，此非過孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至於郢，北面而不見冥山，是何也，則去之遠也。故曰，以

敬孝易，以愛孝難，以愛孝易，以忘親難，忘親易，使親忘我難，使親忘我易，兼忘天下難，兼忘天下易，使天下兼忘我難。夫德遺堯舜而不爲也，利澤施於萬世天下莫知也，豈直太息而言仁孝乎哉。』莊子論「孝」與「至仁」之分，爲古今辨論「兼愛」別愛者最精之言，蓋孝與不孝之分，異類也，東西也。至仁與孝之分，同類也，遠近也。以此言之，「兼愛無害於孝」明矣。

或曰，吾子言「兼愛不妨孝，」可謂辨矣，今有一實例於此，假遇二老飢欲死，其一吾父，其一人之父也，墨子得飯一盂，不能兼救二老之死，以奉其父耶，以奉人之父耶，吾意爲親度之墨子，必先奉其父矣，使奉其父則墨子亦別愛，如曰不然，謂吾父與人父等儕，無所擇，則吾以爲孟子「兼愛無父」之斷案，不爲虛。是故吾儕終以墨家兼愛之旨爲善而不可用，不如儒家「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人

之幼，」之能當理而厭心也。

答曰，子所舉者，乃「萬有一焉」之特例也。凡人之立說，不當以特例而亂常理。尤不當以奇事而窮變態也，果如客言，不特墨家兼愛之說，爲無所施。卽儒家別愛之義，亦不可行也。今試問此二老者，爲主兼者乎，爲主別者乎。若其兼者，則當相讓。若其別者，則將相爭，相讓則互成其美，相爭則一受其惡。而爲之子者抑將助父毆之乎，抑勸之相讓邪。若勸之相讓，則仍是兼愛。若助之爲毆，既不能救，又從而毆之斃之，是誠何道，吾恐別愛之儒者亦將不免爲殘忍酷虐也。夫大飢大兵之時，古今之不能兩全其愛者，蓋亦多矣。趙苞之無母，鄧攸之棄兒，斯皆無可奈何之事，而君子許之。原其心而略其跡，非謂必能生之也。其心果兼愛，則雖死二老與一子，固天下之悲劇，而仁人所動心也。若其較利計害，死他生自，既自爲忍人，又陷父

不義，吾未見其可也。是故縱令處茲窮奇之時，余猶以爲兼愛勝於別愛，何則，以其所全於孝者大也。若乎設奇難之詞，立不兩全之義，以相詰而求是，吾以爲舜之竊負而逃，皋陶執之，其于朋友君臣父子之義，必有一相防者矣。然則儒家別愛之說，與人倫又可盡通乎？吾故曰不當以奇例而亂常理也。

是做兼不害孝之說，以孝爲兼所包，能兼者必能孝，能孝者不必能兼也。

第二章　非攻

非攻，兼愛條目之一也。子墨子曰：「天下之亂惡自起乎，起於不相愛。」(一)自愛其身而不愛他人之身，(二)自愛其家而不愛他人之家，(三)自愛其國而不愛他人之國。因此則釀成三亂象：(一)賊殺，(二)盜竊，(三)攻戰。三者之中，以攻戰之為最烈。然世人對於賊殺，盜竊，尚得知而非之，國家或從而禁之。惟對於國與國之相攻戰，則不但不知非，且從而譽之，不但不禁，又從而賞之，甚矣，正義之不明，而人類之名難也。推其所以致此之由，則原於人類之利己心與其好勝心，而又有受淘融於先世，與禽獸爭，與龍蛇爭之野蠻遺習。梟臣竊主，從而利用，曲學纖人，因而附和，遂得施其煽感之術，以致鼓簧血性有為之人羣。嗟乎，自部落西長以來，久矣，以掠奪為

光榮，以殺戮爲耕作，蓋不知狗彘之行，人類之所醜也。墨子有見於此，不忍於心，而大聲疾呼以斥之曰「非攻」，「非攻」所以醒千載之癡妄，救一世之沈淪，而爲人類留一「人道」於世，以勿自附於禽獸之倫也。非攻上篇，曰：

「今有一人入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者，得則罰之，此何也，以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚入人園圃竊桃李，是何故也，以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廐取人馬牛者，其不仁義又甚攘人犬豕雞豚，此何故也，以其虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廐取人馬牛，此可故也，以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義，攻國，則弗知非，從而譽之謂之義，此可謂知義

與不義之別乎。殺一人謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往，殺十人十重不義，必有十死罪矣。殺百人，百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子，皆知而非之謂之不義。今至大爲不義，攻國，則弗知非，從而譽之謂之義，情不知其不義也，故書其言以遺後世，若知其不義也，夫奚說書其不義以遺後世哉。今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白，則以此人不知白黑之辯矣。少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘，則必以此人爲不知甘苦之辯矣。今少爲非則知而非之，大爲非攻國則不知而非，從而譽之謂之義，可爲知義與不義之辯乎。是以知天下之君子，辯義與不義之亂也。」

小爲非則知而非之，謂之不義，大爲非則不知而非之，從而義之，此可謂不知義與不義之辨矣。然知其不可而猶爲之，則以好義之心，常不勝其好利之情，墨子於此，譬之人之有竊疾者。

『子墨子見楚王曰，今有人於此，舍其文軒，鄰有敝轝而欲竊之。舍其錦繡，鄰有短褐而欲竊之。舍其梁肉，鄰有糠糟而欲竊之。此爲何若人。王曰，必爲有竊疾矣。子墨子曰，荆之地方五千里，宋之地方五百里，此猶文軒之與敝轝也。荆有雲夢，犀兕，麋鹿滿之，江漢之魚鼈黿鼉，爲天下富，宋所爲雉兔狐狸者也，此猶梁肉之與糠糟也。荆有長松文梓楩柟豫章，宋無長木，此猶錦繡之與短褐也。臣以王之攻宋也，爲與此同類也。』—公輸

『子墨子謂魯陽文君曰，今有一人於此，羊牛犓豢，維人但割而和之，食之不可勝食也，然見人之作餅，則還然竊之，曰舍余食，不知耳目安不足乎，其有竊疾乎。魯陽文君曰：有竊疾。子墨子曰，楚四竟之田，曠蕪而不勝辟，謼靈數千，不可勝用，見宋鄭之閒邑，則還然竊竊，此與彼異乎。魯陽文君曰：是猶彼也，實有竊疾也。』

地有餘而常欲侵他人之地，財有餘而常欲得他人之財，此種變態心理，惟有「盜竊癖」者有之，飢寒之盜竊，不若是也。惟其有「癖」，是以不知其非，常樂稱道之以貽後世。

子墨子謂魯陽文君曰：攻其鄰國，殺其民人，取其牛馬粟米貨財，則書之於竹帛，鏤之於金石，以爲銘於鐘鼎，傳遺世子孫，曰莫若我多。今賤人也，亦攻其鄰家，殺其人民，取其狗豕食糧衣裘，亦書之竹帛，以爲銘於席豆，以遺後世子孫，曰莫若我多，亦可乎。魯陽文君曰：然。吾以子之言觀之，則天下之所謂可者，未必然也。』（魯問）

殺人越貨而書之竹帛。今之戰史，古之贓案也。彼鼎粲粲而碑巍巍者，甯非所盜之財物粟米，與其所殺人之父子兄弟之紀錄乎。野蠻以殺人多者爲貴，取其骷髏而貫之纍纍若珠，或懸腰間，或披肩上，

以眩耀於儕輩，誇飾於婦女，文明人見之，爲惡心發嘔者數日。然歸而事其國，又欲加入遠征隊以博英名，其飲至策勳，耀耀於肩上腰間者，獨非骷髏乎。使後世文明人見之，吾又不知其惡心嘔吐，至若干日而後止也。嗚呼惑哉。

「魯陽文君語子墨子曰，楚之南有啖人之國者，其國之長子生，則解而食之。謂之宜弟。美則以遺其君，君喜則賞其父，豈不惡俗哉。子墨子曰，雖中國之俗亦猶是也，殺其父而賞其子，何以異食其子而賞其父哉。苟不用仁義，何以非夷人之食其子也。」魯問

讀此，則知今之以恤金活人，及受人恤金者，爲可哀也矣。

凡霸主權臣曲學纖人之所以鼓勵戰鬥者，又非止公戰已也。於私人相與間，亦極力提倡爭鬥，以爲攻戰利用之資，反人性於獸性，其用心甚危，其貽禍亦至大。

耕柱篇曰：『子墨子謂駱滑氂曰，吾聞子好勇。駱滑氂曰，然。我聞其鄉有勇士焉，吾必從而殺之。子墨子曰，天下莫不欲與其所好，度其所惡。今子聞其鄉有勇士焉，必從而殺之，是非好勇也，是惡勇也。』

此爲當時提倡好勇所致。越勾踐，趙文王，齊湣宣，常令勇士鬥於前，斷頭洞胸者相繼而不止也。以鬥牛鬥雞之戲行於鬥人，令觀者與鬥者俱失其本性，養成樂嗜殺人之習，一經道破，可笑亦可憫也。又或問：『君子亦有鬬乎，子墨子曰，君子無鬬。曰狗豨猶有鬬，烏有士而無鬬者矣。子墨子曰，傷哉，言則稱湯文，行則法狗豨，傷哉。』今之以「武士道」或「決鬬」自誇者，吾不知其行爲居何種也。

攻戰非特不義而已，而又有不利焉。

(一)奪民之時。『今師徒唯毋興起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不

可以冬夏爲者也，春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫歛。今唯廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。』非攻中

(二)費民之財。『今嘗計軍上竹箭羽旄幄幕甲盾撥劫往而靡弊腑冷不反者，不可勝數。又與矛戟戈劍乘車，其所往碎折靡弊而不反者，不可勝數。與其牛馬肥而往瘠而反往死亡而不反者，不可勝數。』非攻中

(三)用民之命。『與其塗道之脩遠糧食輟絕而不繼，百姓死者，不可勝數也。與其居處之不安，食飯之不時，飢飽之不節，百姓之道疾病而死者，不可勝數，喪師多不可勝數。喪師盡不可勝計。則是鬼神之喪其主后，亦不可勝數。國家發政奪民之用，廢民之利，若此甚衆。非攻中

非攻下1：

『今王公大人天下之諸侯，差論其爪牙之士，比列其舟車之卒伍，於此，爲堅甲利兵以往攻伐無罪之國。入其國家境，芟刈其禾稼，斬其樹木，隳其城郭，以湮其溝池，攘殺其牲牷，燔潰其祖廟，勁殺其萬民，覆其老弱，遷其重器，卒進而極鬥，曰死命爲上，多殺次之，身傷者爲下，又況失列北橈乎哉。罪死無赦以譂其衆，夫毋兼國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒，意將以爲利天乎，夫取天之人，以攻天之邑，此刺殺天民，剝振神位，傾覆社稷，攘犧牲，則此上不中天之利矣。意將以爲利鬼乎。夫殺天之人，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散，則此中不中鬼之利矣。意將以爲利人乎。夫殺人之爲利人也薄矣，又計其費，此爲害人之本，竭天下百姓之財用，不可勝用也。則此下不中人之利矣。』

孫子曰，興師十萬，日費千金，軍騎之奉，兵甲之用，運餉之費

，殆於道路，不得操事者，七十萬家，攻城則蟻附之，殺士卒三分之一，而城不拔者，此攻之災也。謀攻篇

孫子爲中國第一軍事哲學家，其言攻之害猶如此。則攻之爲不利可矣知。凡戰爭之起也，貨財，時間，生命，平日所珍重寶貴而不肯輕費者，至此皆一湜而無吝，以求賭最後之勝負。敗者固已傷殘，而勝者亦皆耗竭。直接戰役者固破壞，而間接他役者亦波累。百年元氣不能復，數世積累一旦盡。不觀近世歐洲大戰乎，直接死戰役者三千萬人，動員及於全國，則寡婦孤兒，衰翁弱母之因而焦瘁憂傷死者，又不知幾千萬也。戰罷之後，瘡痍滿目，失業滿街，此其耗民命大矣。其財產損失，以億萬計。而間接之工商業，停滯破壞。煤鹵無煙，輪運無貨，購買無力，全球生活將起一大恐慌，至今方興而未有艾也。再觀我國，軍閥林立。河山破碎，强弱相吞，大小相併，儼同割據

，攻戰不休。養兵至三百萬。人民殫其地之出，竭其廬之入，以供軍費而不足。民至餓莩投河仰藥自縊死者，無時無地之。其連年所耗人口之量，財產之數，又不可勝計也。吾人所可知者惟見國人死亡窮困之日相逼迫，料知來日大難耳。噫，攻戰爲之害，誠自有人類以來，最可爲悲痛之事也。夫攻戰之爲不義既若彼。其爲不利又若此。則攻之當非明甚。然而人類本有好勝心與貪得心，又加以霸主權臣曲學纖人之鼓惑，或因借外以安內，或因立功而諉過。故不惜作爲種種飾詞以維護其短。墨子析之約有三種：(一)貪伐勝之名。(二)貪得之利。(三)以義名立下。今分述其駁論如左：

(一)貪伐勝之名。此言最中人主之聽。而遇好大喜功之國民，尤易邀譽。故飾攻者持之最力。而墨子駁之，以爲無名可貪，無功可得。「計其所自勝，無所可用也。」以此爲名，名於何有。竊觀古今不義

而戰勝之國，其所得者果何哉。亦曰，狗豨之行，豨虎之事，盜賊刼殺之所爲也。銘鐘書簡，徒爲後人唾罵之資而已。

(二)貪得之利非攻中曰『計其所得，反不如所喪者之多。今攻三里之城，七里之郭，攻此不用銳，且無殺而徒得，此然也。殺人多必數於萬，寡必數於千，然後三里之城，七里之郭，且可得也。今萬乘之國數虛於千，不勝而入，廣衍數於萬，不勝而辟。然土地者所有餘也。王民者，所不足也。今盡王民之死，嚴下上之患，以爭虛城，則是棄所不足而重所有餘也。爲政若此，非國之務者也。』

此言攻戰無利可貪，無實可得，而所得者死亡與貧弱而已。然而「飾攻者」之猶言未止也。以爲自有國以來，所謂四五富强國者皆因攻戰之故而富强，則攻戰未爲無得也。

『飾攻戰者言曰，南則荆吳之王，北則齊晉之君，始封於天下之

時，其士之方未至有數百也，人徒之衆未至有數十萬人也，以攻戰之故，土地之博，至有數千里也，人徒之衆至有數百萬人，故當攻戰而不可不爲也。子墨子言曰，四五國則得利焉，猶謂之非行道也。譬若醫之藥人之有病者然。今有醫於此和合其祝藥之於天下之有病者而藥之，萬人食此，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也，故孝子不以食其親，忠臣不以食其君。古者封國於天下，尙者以耳之所聞，近者以目之所見，以攻戰亡者，不可勝數。是故子墨子言曰，古者王公大人情欲得而惡失，欲安而惡危，故當攻戰而不可不非也。』非攻中

然而「飾攻者」之言，猶未已止也。以爲失利之國，由於不善用衆。若善用衆，則可以得兼併天下之利而墨子破之，以爲好戰必亡，決無倖得。

『飾攻者之言曰，彼不能收用彼衆，是故亡。我能收用我衆，以

攻戰於天下，誰敢不賓服哉。子墨子言曰，子雖能收用子之衆，子豈若古者吳闔閭哉。古者吳闔閭，敎七年，奉甲執兵，奔三百里而舍焉。次注出於冥隘之徑，戰於柏舉，中楚國而朝宋與魯。至夫差之身，北而攻齊，舍於汶上，戰於艾陵。大敗齊人而葆之，大山東而攻越，濟三江五湖而葆之會稽，九夷之國，莫不賓服。於是退不能賞孤施舍羣萌，自恃其力，伐其功，譽其智，怠於敎，遂築姑蘇之臺，七年不成及。若此，則吳有離罷之心。越王勾踐，視吳上下不相得，收其衆以復其讎，入北郭，徙大內，圍王宮，而吳國以亡。昔者晉有六將軍而智伯莫爲强焉，計基地之博人徒之衆，欲以抗諸侯，以爲英名攻戰之速，故差論其爪牙之士，比列其舟車之衆，以攻中行氏而有之。以其謀爲既已足矣。又攻茲范氏而大敗之，并三家以爲一家而不止。又圍趙襄子於晉陽。及若此，則韓魏亦相從而謀曰，古者有語，脣亡齒

寒，趙氏朝亡，我夕從之，趙氏夕亡，我朝從之。詩曰「魚水不務，陸將何及乎。」是以三主之君，一心戮力，辟門除道，奉甲興士，韓魏自外，趙氏自內，擊智伯，大敗之。是故子墨子言曰，古者有語曰，君子不鏡於水而鏡於人。鏡於水見面之容，鏡於人則知吉與凶。今以及戰爲利，則蓋嘗鑒之於智之事乎。此其爲不吉而凶，既可得而知矣。」

按「好戰必亡」古有公例。墨子所舉，僅爲當時親見之吳晉兩國，似乎不足爲歷史的證明。其後秦以攻戰而并六國，似乎飾攻者之說勝矣。然秦自稱帝，不二世而亡，說者仍以爲「攻戰之餘毒。」猶之病食積者，得病卽在多食之時。病色癆者，得病已伏娛色之日。秦之亡，不亡於子嬰道左之降。而亡於并吞六國之盛。自古未有好戰得國而能長久者也。故漢高雖以「馬上得天下，而不以馬上治之。」然猶身死

軍中，諸呂作亂，誅劉氏子弟殆盡。設非文景之長期休養，漢之不亡亦僅耳。其後武帝好戰，又幾於亡。詳觀古今，以一戰而定者有之矣。屢戰而不亡者未之有也。謀國者可不知所警戒哉。

(三)爲義正於天下。飾攻者之言曰，我非以金玉子女壤地爲不足也。我欲以義名立天下，以德求諸侯也。

『子墨子曰，今若有能以名義立於天下，以德求諸侯者，天下之服可立而待也。夫天下處攻伐久矣，譬如僮子之爲馬。然今若有能信効先利天下諸侯者。大國之不義也，則同憂之。大國之攻小國也，則同救之。小國城郭之不全也，必使修之。布粟之絕，則委之。幣帛不足，則供之。以此効大國，則小國之君說。人勞我逸，則我甲兵強。寬以惠，緩易急，民必移。易攻伐以治我國，功必倍。量我師舉之費以爭諸侯之斃，則必可得而序利焉。督以正義以名，必務寬吾衆，信

吾師，以此援諸侯之師，則天下無敵矣。其爲利天下，不可勝數也。此天下之利，而王公大人不知而用，則此可謂不知利天下之巨務矣。」

「以義名立天下」，爲古今飾攻者最詭辯之言。以爲我之攻伐，乃以彼爲不義之故。所謂「仲大義於天下」者也。而墨子駁之，以爲真有爲「立義名於天下」者，但當努力爲義而已。不必日事攻人。所謂「立義」者，謂「內治其國，外善其隣」也。內治其國。卽上所謂「督以正。（同政）義爲名。務以寬吾衆信其師，」外善其隣，卽上文謂「先利天下諸侯。」質言之，卽能行全部「墨子之教」者是也。（兼愛，非攻，尙賢，尙同，節葬，非樂，天志，明鬼，非命）諸侯有信能行此者，則民志統一。財賦充足。政治修明。四隣信服。以批立國，國可不敝。以此求諸侯，則諸侯莫不歸之。既各愛其國，又互相兼愛。如是，則國與國不定於一尊，固無所害。卽定於一尊。亦不須用兵力也。斯則和平統一，爲墨子非攻之最後希望也。或曰信

如是，則墨子竟不許用兵歟。假有恃兵力爲暴於天下者。墨子將何以處。倘任其橫恣，豈非與兼愛之旨相妨耶。曰，否否，墨子非攻而不非誅。非戰而不非守。何以明之。

（一）非攻而不非誅。非攻下，飾攻者之言曰，以攻伐爲不義，非利物歟。昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，皆立爲聖王，是何故也。墨子曰，子未察吾言之類，未明其故也。彼非所謂「攻」所謂「誅」也。

誅者，討叛伐暴之類。攻者，諸侯自相攻伐也。孟子曰，「春秋無義戰，彼善於此，則有之矣。征者，上伐下也。敵國不相征也」。此與墨子言「誅」義同。

自上伐下曰誅。自下伐上亦曰誅。以墨子所舉三王之事觀之，誅之界說，有正變二種。湯武革命，以臣伐君，亦可謂「誅」也。孟子曰

，「聞誅一夫紂矣，未聞「弒」君也。」則儒者亦以義討不義伐暴救民者爲誅矣。誅之界說，以討叛伐暴爲解。則桀紂之君，操莽之臣，皆不免於墨子之誅矣。以此非攻，又安有恃兵力以爲暴於天下者乎。

（二）非攻而不非守。談墨子者當知墨子雖非攻而尙「守」。備城門以下諸篇與弟子禽滑釐論守之義，守之事，守之具，詳矣。中國兵家言「守」者，莫能外也。而墨子不但詳言之，且實行之。常訓練其徒屬，製造其守具，以代乎天下弱小諸侯之守。

『墨子之徒三百餘人皆可使蹈湯赴火』淮南子

公輸般爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。墨子聞之，起於魯，行十日十夜，足重繭而不休息，裂裳裹足，至於郢。見公輸般。公輸般曰，「夫子何命焉」。墨子曰，「北方有侮臣，願藉子殺之」。公輸般不悅。墨子曰，「請獻十金」。公輸般曰，「吾義固不殺人」。墨子起再拜曰，

「請說之。吾從北方聞子爲梯將以攻宋，宋何罪之有。荆國有餘於地，不足於民。殺所不足而爭所有餘，不可謂智。宋無罪而攻之，不可謂仁。知而爭，不可謂忠。爭而不得，不可謂強。義不殺少而殺衆，不可謂知類。」公輸般服。墨子曰，「然胡不已乎」。公輸般曰，「不可。吾旣已言之王矣。」墨子曰，「胡不見我於王」。公輸般曰，「諾」。墨子見王曰，「聞大王舉兵將攻宋，計必得宋乃攻之乎。亡其不得宋，且不義，猶攻之乎。」王曰，「必不得宋，且有不義，則曷爲攻之。」墨子曰，「甚善，臣以爲宋必不可得。」王曰，「公輸般天下之巧工也。已爲攻宋之械矣。」墨子曰，「令公輸般設攻。臣請守之。」於是公輸般墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸般九設攻城之機變，墨子九距之。公輸般之攻械盡，墨子之守圉有餘。公輸般詘而曰，「吾知所以距子矣。吾不言。」墨子亦曰，「吾知子之所以距我矣。吾不言。」楚

王問其故。墨子曰，「公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣宋莫能守，乃可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣不能絕也。」楚王曰「善哉，吾請勿攻宋矣。」公輸篇

孟勝爲墨者「鉅子」，善荆之陽城君。陽城君令守於國，毀璜以爲符約曰，「符合聽之。」荆王薨，羣臣攻吳起兵於喪所，陽城君與焉。荆罪之。陽城君走，荆收其國。孟勝曰，「受人之國，與之有符，今不見符，而力不能禁，不能死，不可。」其弟子徐弱諫孟勝曰，「死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨者於世，不可。」孟勝曰，「不然，吾於陽城君非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣。求賢友必不於墨者矣。求良臣必不於墨者矣。死之，所以行墨者之義而繼其業者也。我將屬「鉅子」於宋之田襄子。田襄子賢者也，何患墨者之絕世也。」徐弱曰，「若夫子之言，弱請先死以

除路」。還歿頭前於孟勝，因使二人傳「鉅子於田襄子」。孟勝死弟子死之者八十三人。二人已致命於田襄子欲反死孟勝於荆。田襄子止之曰「孟子已傳「鉅子」於我矣」。不聽。遂反死之。墨者以爲不聽「鉅子。」呂氏春秋尚德篇

『墨子之法，殺人者死，傷人者刑，所以禁傷人也。』墨者鉅子腹䵍對秦惠王語

今觀備城門各篇，頗有殺傷之事。又爲自固其圉而宣布之戒嚴令「斬」「斬」「斬」者各條。與儒者所像想慈悲不殺煦煦爲仁之墨子大異。則我先墨非「棄邠遷豳」之太王，亦非「不禽二毛」之宋襄也。要知人攻我守，正所以達兼愛萬民之旨。不守而退，適足以長強暴侵凌之風。務攻奪者，盜賊主義也。不抵抗者，奴隸主義也，世無奴隸，亦無盜賊，弱者「失義」。乃強者「失仁」之因，盜賊奴隸，相爲罪惡種子。使

天下無不守之城，吾知攻者將却步顧慮，而未敢輕發也。

呂氏春秋成書於墨者「言滿天下」之日，其論「攻守」頗與墨家言出入，今備錄以資參證。

〈論攻〉『古聖王有義兵而無偃兵，兵之所自來者上矣，與始有民俱。凡兵也者，威也。威也者，力也。民之有威力，性也。性者，所受於天也，非人之所能爲也。武者不能革，而工者不能移。兵所自來者久矣。黃炎故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣，遞興廢，勝者用事。人曰「蚩尤作兵」，蚩尤非作兵也，利其械矣，未有蚩尤時，民固剝林木以戰矣。勝者爲長，長者猶不足以治之，故立君。君又不足以治之，故立天子。天子之立也，出於君。君之立也，出於長。長之立也，出於爭。爭鬬之所自來者久矣，不可禁，不可止。故古之聖王，有義兵而無有偃兵，家無怒笞，則豎子嬰兒之有過也，

立見。國無刑罰，則百姓之悟相侵也，立見。天下無誅伐，則諸侯之相暴也，立見。故怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下，有巧有拙而已矣。故古之聖王，有義兵而無有偃兵。夫有以饐死者，欲禁天下之食，悖。有以乘舟死者，欲禁天下之船，悖。有以用兵喪其國者，欲偃天下之兵，悖。夫兵不可偃也。譬之若水火然。善用之則爲福，不能用之則爲禍。若用藥者然。得良藥則活人，得惡藥則殺人。義兵之爲天下良藥也，亦大矣。且兵之所自來者，遠矣，未嘗少選不用。貴賤長少賢者不肖相與同，有巨有微而已矣。察兵之微：在心而未發，兵也。疾視，兵也。作色，兵也。傲言，兵也。援推，兵也。連反，兵也。侈鬪，兵也。三軍攻戰，兵也。此八者，皆兵也。微巨之爭也。今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知，悖。故說雖彊，談雖辨，文學雖博，猶不見聽。故古之聖王有義兵而無偃

兵。兵誠義，以誅暴君而振苦民，民之說也，若孝子之見慈親也，若饑者之見美食也，民之號呼而走之，若彊弩之射於深谿也，若積大水而失其壅堤也。中主猶若不能有其民，而況於暴君乎。』—蕩兵

〔論守〕『當今之世濁矣。黔首之苦，不可以加矣。天子既絕，賢者廢伏，世主恣行，與相離，黔首無所告愬。……凡爲天下之民長也，慮莫知長有道而息無道，賞有義而罰不義。今世學者多非乎攻伐。非攻伐而取救守。取救守，則鄉之所謂長有道而息無道，賞有義而罰不義之術不行矣。天下之長民，其利害在察此論也。攻伐之與救守，一實也，而取舍人異。以辨說去之，終無所定論。固而不知，悖也。知而欺心，誣也。悖誣之士，雖辨不用矣。是非其所取，而取其所非也。是利之而反害之也，安之而反危之也。爲天下之長患，致黔首之大害者，若說爲深。振亂

「夫救守之心，未有不守無道而救不義也。守無道而救不義，則禍莫大焉。爲天下之民，害莫深焉。凡救守者，太上以說。其次以兵。以說則承從多羣，日夜思之，事心任精，起則誦之，臥則夢之，自今單脣乾肺，費神傷魂，上稱三皇五帝之業以愉其意，下稱五伯名士之謀以信其事，早朝夜罷以告制兵者，行說語衆以明其道，道畢說單而不行，則必反之兵矣。反之於兵，則必有鬥爭之情。有鬥爭之情，必且殺人。是殺無罪之民，以興無道與不義者也。無道與不義者存，是長天下之害，而止天下之利。雖欲幸而勝，禍且始長。先生之法曰，「爲善者賞爲不善者罰，」古之道也，不可易。今不別其義與不義，而疾取救守，不義莫大焉，害天下之民者莫甚焉。故攻伐不可非，攻伐不可取，救守不可非，救守不可取，惟義兵爲可。兵苟義，攻伐亦可，救守亦可。兵不義，攻伐不可，救守亦不可。使夏桀，殷紂，夫

差，智伯，晉厲，陳靈，宋康，不善至於此者，幸也。若令桀紂知必亡國，身死殄無後類，吾未知其厲爲無道之至於此也。吳王夫差智伯瑤知必國爲邱墟，身爲刑戮，吾未知其爲不善無道侵奪之至於此也。晉厲知必死於匠麗氏，陳靈知必死於夏徵舒，宋康知必死於溫，吾未知其爲不善之至於此也。此七君者，大爲無道不義所殘殺無罪之民者，不可爲萬類，壯佼老幼胎贕之死者，大實平原，廣堙深谿大谷，赴巨水積灰塡溝洫險阻，犯流矢，蹈白刃，加之以凍餓饑寒之患，以至於今之世，爲之愈甚。故暴骸骨無量數，爲京丘，若山林。世有興主仁士，深意念此，亦可以痛心矣，亦可以悲哀矣。察此其所自生，生於有道者之廢，而無道者之恣行。夫無道者之恣行，幸矣。故世之患，不在不救守，而在於不肖之大幸也。救守之說出，則不肖者益幸矣。賢者無疑矣。故大亂天下者，在於不論其義而疾取救守。」—禁塞

呂氏之論攻守，當以義不義爲衡，不宜一「攻」爲非，而一「救守」是尙。斯言也，與其謂爲非難墨家，無甯謂之贊成墨子。何則，墨子之義，固非攻而不非誅也。誅者，以義討不義也。使誅之義明，則世之「叛上」與「虐下」者，皆不能免於罪矣。豈非愈有助於「兼愛」乎。墨家之法，許民帶劍，甲兵之備，列於器用與衣食住行並重。則墨家脩守禦以防侵暴，固有義兵而無假兵者也。不過義者，空洞之名也。强者以加諸弱小，而弱小不能自湔。湯武之事，吾知之矣。有其志則尙爲慚德，無其志則更爲暴亂。故義而可假而不可必。不如各安其國各治其國，有征而無戰，有守而無攻，徐待義名之立於天下然後可也。又烏取夫攻伐爲哉。

玆再舉墨子對魯陽文君一問，爲假義以伐人者深省。

『魯陽文君將攻鄭，子墨子聞而止之。魯陽文君曰，我之攻鄭，

乃順天之志，鄭人三世弒其父，故天加誅之，使三年不全，我將助天誅也。子墨子曰，鄭人三世殺其父而天加誅焉，使三年不全，天誅足矣。今君又舉兵而攻之曰，吾助天攻鄭也，順於天之志。譬如有人於此，其子強梁不材，故其父笞之。其隣家之父，亦舉水而擊之，曰吾擊之也，順於而父之志。則豈不悖哉。」

此喻足爲借義名以干涉他國內政者進一解。嗟夫「殺人亦無限，立國自有疆，」假義名以爭生存，自殘其國人之生。又虧天下人之生，吾不知斯事循衍至何時已也，世有仁人，其將何以救之。

第三章　尙同

尙，同上。

『子墨子言曰，古者民始生，未有形政之時，蓋其語，人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲衆，其所義謂者，亦茲衆。是以人是其義以非人之義，故交相非是也。是以內者父子兄弟作怨惡離散，不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害。至有餘力不能以相勞。腐列餘財，不以相分。隱匿良道，不以相敎。天下之亂若禽獸然。……明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者立以爲天子。天子立，以其力爲未足，又選擇天下之賢可者置立之以爲三公。天子三公旣以立，以天下爲博大，遠國異土之民，是非利害之辯不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君。諸侯國君旣立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。』

正，同政。

又曰，『明乎民之無正長。以一同天下之義。而天下亂也。是故選擇天下賢良聖智辯慧之人立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子既已立矣，以爲唯其耳目之情，不能獨一同天下之義，是故選擇天下賢良聖智辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。天子三公既已立矣，以爲天下博大，山林遠土之民不可得而一也，是故靡分天下，設以爲萬國諸侯，使從事乎一同之國之義。國君既已立矣，又以爲唯其耳目之情，不能一同其國之義，是故擇其國之賢者，置以爲左右，將軍大夫，以遠之乎鄉里之長，與從事乎一同其國之義。』

尙同之起因，由於一人一義十人十義。人異義則餘力不能相勞，餘財不能相分，良道不能相敎。其最大之病，在一私字。化私唯公故尙同。此「同」字乃爲組織社會，成立政府之要素也。故曰「天下之亂

，生於無政長」又曰「古者民始生，未有刑政之時，蓋其語，人異義」—尙同則有組織有政長矣。故曰：

『古者之置政長也，將以治民也。譬之若絲縷之有記，而網罟之有綱也。將以運役天下淫暴而一同其義也。』

不尙同則亂，能尙同則治。尙同之爲治也，小同則小治，大同則大治。故又曰：

『尙同之爲說也。上同之天子，可以治天下矣。中同之諸侯，可以治其國矣。小同之家君，可以治其家矣。是故大同之治天下而不窕。小同之治一國一家而不橫者，若道之謂也。故曰治天下之國，若治一家。使天下之民，若使一夫。』

是墨子之上同，因主張以政長統一人民者也。以爲有異義之人民。不可無同義之政長。是政長起源，原爲化異爲同而設。然爲政長者，憑

借政權恣其私意以爲惡，則所謂上同於政長者，其害乃更大。蓋前者爲暴民侵凌，而後者乃暴君專制也。故墨子又設一限制曰：

『選擇其賢可者以爲政長。』

自天子以至鄉里之長，皆賢可者，而後能令天下之義，皆同於上。其言曰：

『天子諸侯之君，民之正長，既已定矣。天子爲發政施教曰，凡聞其善者，必以告其上。聞其不善者，亦必以告其上。上之所是。必亦是之。上之所非。必亦非之。已有善，傍薦之。上有過，規諫之。尙同義其上，而毋有下比之心。上得則賞之，萬民聞則譽之。意若聞見善不以告其上，聞見不善亦不以告其上，上之所是不能是，上之所非不能非，已有善不能傍薦之，上有過不能規諫之。下比而非其上者，上得則誅罰之，萬民聞則非毀之。故古者聖王之爲刑政賞譽也，甚

明察以審信。是以舉天下之人皆欲得上之賞譽，而畏上之毀罰。

是故里長順天子政而一同其里之義。既同其里之義，率其里之萬民以尙同乎鄉長。曰，凡里之萬民，皆尙同乎鄉長而不敢不比。鄉長之所是，必亦是之。鄉長之所非，必每非之。去而不善言，學鄉長之善言。去而不善行，學鄉長之善行。鄉長，固鄉之賢者也。舉鄉人以法鄉長夫鄉何說而不治哉。察鄉長之所以治鄉者何故之以也。曰，唯以其能一同其鄉之義。是以治鄉。

鄉長治其鄉。而鄉既治矣，有率其鄉萬民以尙同乎國君。曰，凡鄉之萬民皆尙同乎國君而不敢不比。國君之所是，必亦是之。國君之所非，必亦非之。去而不善言，學國君之善言。去而不善行，學國君之善行。國君固國之賢者也。舉國人以法國君，夫國何說而不治哉。察國君之所以治國而國治者，何故之以也。曰唯以其能一同其國之義

是以國治。

國君治其國而既已治矣，有率其國之萬民以尚同乎天子。曰，凡國之萬民上同乎天子而不敢下比。天子之所是，必亦是之。天子之所非，必亦非之。去而不善言，學天子之善言。去而不善行，學天子之善行。天子者固天下之仁人也。舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉。察天子之所以治天下者何故之以也。曰，唯以其能一同天下之義。是以天下治。』」(中)

上之所是必皆是之，上之所非必皆非之。「上同而下不比，此上之所賞，而下之所譽也。下比而不上同，此上之所罰，而下之所毀也。」此極端之專制，令是非皆同於上，而後天下無異義。無異義則無私。無私則無害人利己之爲，而各安其分，互相助益，天下胥臻於「大同」之世。此墨子理想中之尚同社會也。

至於是非之應否上同，與能否上同，墨子於此點似未嘗明言。揣墨子之意，以爲吾所謂「政長」皆賢可者。政長而賢，不從於賢，將誰從耶。從賢則有利，不從賢則有害。上而賢，不同於上，將誰同耶。然小同之利，不若大同。則上同於家不若上同於鄉。上同於鄉又不若上同於國。上同一國又不若上同於天下。故推其極，而言上同於天子。至於能不能，又當視輔佐天子者之一切王公諸侯里長，是否盡賢。若盡賢，能隨時考察百姓之異義者而糾正之，同義者而勸奬之，未有不能上同於天子者也。蓋墨子之心目中，固未有能不能之問題，只有應不應之問題。既應矣，當然能。魯問篇所謂「未有者而不可用者」，卽無異說「應爲者皆能爲者也」。此誠墨家之根本精神也。

「應爲者皆能爲者」一語，具有甚深妙義，非漫爲高論也。蓋應爲者，乃人心之所同然者也。同然者，同務成之。不應爲者，乃人心之者，

所同惡者也。同惡者，同務去之。社會事業之能不能，視乎人心之同善與同惡。同善者，無不成，同惡者無不敗。雖其事業有大小之分，力量有難易之判，人材有智愚之殊，要其終之成敗，未有不循此途徑以决者也。故曰，「應爲者卽能爲者」。「未有善而不可用者」也。墨子關於此點，亦嘗設爲問答之辭以解釋之。其詞云：

「方今之時，天下之政長，猶未廢乎天下也。而天下之所以亂者，何故之以也。」意謂當今天下未嘗無政長，何以不能同一天下之義，而使天下亂？墨子答案，則以爲此乃政長不用「同」而用「私」所致。故曰：

『古者上帝鬼神之建國都立政長也，非高其爵厚其祿富貴佚而錯之也，將以爲萬民興利除害富貧衆寡安危治亂也。故古者聖王之爲政若此。今王公大人之爲刑政則與此異。政以爲便譬。宗於父兄故舊，

以爲左右，置以爲政長。民知上置政長之非以治民也，是以皆比周隱匿而莫肯上同其上。是故上下不同義。苟若上下不同義，賞譽不足以勸善，刑罰不足以沮暴。

『昔者聖王之制爲五刑，以制天下。逮至有苗之世，制五刑以亂天下。則此豈刑不善哉，用刑則不善也。』

又喻之曰：

『唯口出好興戎，此言善用口者出好，不善用口者興戎。此豈口之不善哉，用口則不善也。』

此言政長之設，原爲「尙同」之故。而其不能尙同者，乃政長「不尙同」之過。政長將如何「上同」耶？曰：

『上同於天。』

『百姓旣上同於天子，而未上同乎天，則天菑將猶未止也。』中

『寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾災戾疫，飄風苦雨，荐臻而至者，此天之降罰也。將以罰下人之不尙同乎天者也。（上同）天鬼之所深厚而能强從事焉，則天鬼之福可得也。』

天者，墨子所認爲最高之同也。百姓上同於天子，天子上同於天，則天下莫不同矣。

天之意若何？曰：

『兼愛天下之人，兼利天下之人。』

因爲天有最高賞罰權而且代表全民利益，故一方面天子能上同乎天者，天助之，人民縱不畏天子之賞罰，未有不畏天之賞罰者也。天子耳目縱有不及，天之耳目未有不及者也。

一方面人民有不上同於天子者，人助之。蓋人民未有不同然於除害興利者也。天子能奉天志爲人民興利除害。則人民助之耳目視聽。

故曰：

『古者聖王審以尙同以爲政長，是故上下情請(誠)爲通。上有隱事遺利，下得而利之，下有蓄怨積害，上得而除之。是以數千萬里之外，有爲善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而賞之。數千萬里之外，有爲不善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而罰之。是以舉天下之人，皆恐懼振動惕慄，不敢爲淫暴。曰，天子之視聽也神。先王之言曰，非神也，夫唯使人之耳目助己視聽，使人之吻助己言談，使人之心助己思慮，使人之股肱助己動作。助之視聽者衆，則其所聞見者遠矣。助之言談者衆，則其德音之所撫循者博矣。助之思慮者衆，則其談謀度速得矣。助之動作者衆，卽舉其事速成。故古者聖人之所以濟世事成功垂名於後世者，無他故焉，唯能以尙同爲政者也。』

又曰『凡使民尚同者，愛民不疾，民無可使。曰，必疾愛而使之，致信而致之，富貴以道其前，明法以率其後。爲政若此，雖欲不與我同，將不可得也。』下

墨子之「上同於天」，非單純的「天志」主義，以天之禍福，怵懼人君而已。於天志之外，隱立一「人」志主義焉。其言尚同，天人並舉。『是故上者，天鬼有厚乎其爲政長也，下者萬民有便利乎其爲政長也。……天鬼之福可得也，萬民之利可享也，…唯以尚同爲政。』

今試列一式以明上同之階段。

（天）▲—天子▲—諸侯▲—里長▲—家長▲—百姓萬民▲—

天子上同於天、天又下同於民。則是墨子之尚同，乃以民意爲最

高之同也。吾故曰，墨子之天志主義，卽人志主義。與其言「上同」，吾甯謂之「下同」。

以至高至同之天，下儕於至低至異之民，此其爲說，甯非矛盾。雖然，是有辨。前之所謂民者，乃指人民之「各有性」也。今茲所謂民者，乃指人民之「通有性」也。各有性，以自私自利爲出發點。所謂各是其是而非其非者是也。通有性，以愛人利人爲出發點。所謂人類之公是公非者是也。二者同源而異流，常因機遇而互有隱顯。當世之治也，則公是公非著，而私是私非暫伏而不用。及其亂也，則私是私非流行互相訾謷，而公是公非亦隱而不顯。墨子之所謂民意者，乃指此公是公非而言。在上者常依據此公是公非以爲施政標準，未有不能同一天下之義者。故曰，「上同於天，卽下同於民」。

又墨子尙同之治，非僅下同於民已也。於同下之外，又喜在下者

言在上者之過失以期集思廣益。聞過求諫，亦一要義也。曰：

『己有善則傍薦之，上有過則規諫之。尙同其義，而毋有下比之心。上得則賞之，萬民聞則譽之。』

『己有善不能傍薦之。上有過不能規諫之，下比而非其上者，上得則誅之，萬民聞則毀之。』

雖重在得下之是非，亦不惡聞上之過失也。此墨子「上同」之治，與後世「忠諫者謂之謗誹，極論者謂之妖言」之「亡秦政治」異趣之點。

綜觀墨子尙同之說，其要義可得言者，一曰「選賢」，二曰「尊天」，三曰「愛民」。四曰「納諫」。四者一貫之治，違其一而上同之治不可得成。

次而當論者，卽上同果爲政之極軌耶，曰，否。上同，救弊之良藥，非爲政之極軌也。大兵大役大騷擾之際，偶一用之，過則止，持

大同，存小異，斯可矣。古者，民始生之時，山隔川阻，州殊部別。有宗教之判，而信仰之是非異焉。有資生之宜，而身受之利害異焉。故焚燬異教之信徒，在彼宗認爲殘酷，而此宗方推爲聖人。殺戮他族之人民，在彼族認爲盜賊，而此族羣呼以英豪。以至鄙至忍之行，而蒙乃神乃聖之稱，此無他，亦各欲同其同耳。是以墨子不忍而欲以「大同」救之。謂家之同不若鄉之同。鄉之同不若邑之同。邑之同不若國之同。國之同不若天下之同。天下之同，猶未足也，以爲必相率而上同於天。是墨子者亦以同救同耳。其所以別於「人異義」者，曰唯「上」之故。然所謂上者，非神而人也。人與人其何以相遠。藉曰唯賢，安知不各賢其所謂賢。則上之所謂賢者，未必賢也。若曰唯天，亦各天其所天。則上之所謂天者，未必天也。賢固主觀之認取，天亦空洞之擬議。若曰唯民，民至衆也，至頤也，從其一而違其二，協於此

而戾於彼也。若曰從衆，衆亦未必是也。蓋衆者可以勢合，以利誘，以威刼者也。若是而从衆，其與從暴幾何。若曰從眞正之衆矣，其如蔑寡何也。若又曰惟上之所謂民意者而代決策焉，則上之所謂民意者，未必果民意也。如是六者皆不足取，則所謂「上同」者不愈啓專制之口實哉。且民性剛柔異宜，國俗文野殊風。範天下於一爐，而曰「必上之同」，整齊劃一，勢必縛束之，馳驟之，搆造之，支配之，使若牛馬機械然。如是，則又非嚴刑重罰不辦。既嚴刑重罰矣，又必惴惴然日恐其羣下之比周而蒙蔽也，又恐其人民之隱匿遁法而是非不上聞也，於是又必多設耳目以爲探伺。是則「重刑罰」而「密探偵」，如煆者之有兩鉗，乃上同必至之結果。何則，刑不重則法不行。探不密則奸不發。刑重探密，而人民乃始屏足而立，側耳而聽矣。緘口不言，道路以目。天下熬然，如焦如燒，此非人情之所能耐，而其勢必至於亂

。當爾之時，在上者又必以其尙同爲未至。而左右權佞，又必蒙蔽之，慫恿之，以逃責難而爭功利。倘有以不便爲言者，勢必藉不肯上同而故爲立異之罪以罪之。於是上同者，其名也，下亂者，其實也。上同于天子者，其名也，分同於左右者，其實也。分則不能不爭，爭則不能不亂。未能以「上同一義」先一乎下，而反以「下同分爭」先亂於上。此嬴秦之所以亡，而商君韓非之所以至死不悟也。然則欲興天下之利，而除天下之害，又奚必上同一義而後可哉。故一人一義，十人十義，百人百義，千人千義，誠足以亂天下矣。而趨天下於一塗，鑄人類於一型，未始不亂天下也。荀子有言「斬而齊，枉而順，不同而一。」莊子曰「不齊之齊，齊之不齊，斯乃所以爲大齊也。」此則言上同者，所不可不知之又一義也。

再次而當論者，上同與下比，往往爲政治中起伏之兩潮，宜如何

壓抑之使銷滅，或調和之使齊一乎。曰是不能，亦不必。政治之有異議也，自有人類以來非一世也，所從來者遠矣。人異教，家異學，士異宜，國異俗，其不必同者勢也，非可強而同之也。以一人之智計，牢籠天下，而曰「必我之同」，非矯則誣。矯誣之同，國何賴焉。善爲同者，「選賢」「尊天」「愛民」「從諫」，而加之以「存異」，則民自不下比。即令下比，亦無所害。否則上同與下比，迭爲政潮。則上下不同義。上之所非，下必是之。上之所是，下必非之。上之爲力也孤，下之爲助也衆。以孤力敵衆助，其勢常不勝。於是在上者不勝其憤，又必重賞罰以御之，嚴黨錮以禁之。莊子田子方篇「列士壞植散羣，則上同矣」，壞植散羣，謂破黨也。凡言尙同者，必破黨，然激者爲之，黨破而國亦亡矣，漢唐宋明之末造是也。然上之所賞，下之所辱，上之所罰，下之所榮。榮辱取舍，與上相反，則尙同之術乃窮，而有政府復反於無政府之世，而天下大亂矣。范滂就獄，其母不哭，曰吾兒與李杜齊名，死無恨矣。皇甫規自以爲西州豪士，恥不與黨錮，上書自請。明之東林，以受廷杖爲榮。

其後有自稱廷杖生者，可想見下比而不上同之狀，政象若此，則君爲寄君，臣爲具臣，政令茫如捕風，去大亂只旦夕間事。墨子曰：

『上唯無立而爲政乎國家爲民正長曰，人可賞，吾將賞之。若苟上下不同義，上之所賞，則衆之所非。曰，人衆與處，於衆得非。則是使得上之賞，未足以勸上，唯無立而爲政乎國家爲民正長曰，人可罰，吾將罰之。若苟上下不同義，上之所罰，則衆之所譽。曰，人衆與處，於衆得譽。則是使得上之罰，未足以沮。若立而爲政乎國家爲民正長，賞譽不足以勸善，而刑罰不足以威暴，則是不與鄉吾所本言民始生未有正長之時同乎。若有正長與無正長之時同，則此非所以一衆治民之道。』

此言不善爲同者，至於上下不同義，則尙同之術窮。朝與野爭治，官與士爭途，政與教爭名。「上同」「下比」，迭爲兩潮。激而爲一人一事之波蕩，漫而成全國全民之覆溺，禍乃更大。善夫荀子之言曰「

拒諫飾非，愚而上同國必禍。」專己自恣，余智余雄，箝天下之口，錮萬民之心。而曰「吾上同爲政」。適見其愚而已矣，未見其能同也。悲夫。

第四章 尙賢

墨子論治，「尙同」與「尙賢」並重。尙同者，天下爲公也。尙賢者，選賢與能也。尙同爲政治之最高目標，尙賢爲政治之最良手段。蓋欲達到「天下爲一家中國爲一人」之最好政治，必以選賢使能不私不黨爲之途徑。故尙同篇有云：

『古之建國都立政長也，非高其爵厚其祿富貴佚而錯之也，將以爲萬民興利除害也，富貧衆寡安危治亂。今之置政長者與此異。以爲便辟，宗於父兄故舊，以爲左右，置以爲政長。民知上之置政長非以治民也，是以皆比周隱匿而莫莫尙同其上。』

不選賢能而唯便辟父兄故舊左右之是用，則尙同之治不可得成。是尙同爲政治之最高原則，而尙賢又尙同之最捷最坦之途徑也。故曰『尙賢爲政之本•』

又曰『古者王公大人爲政於國家者，皆欲國家之富人民之衆刑政之治，然而不得富而得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂，是何故也。曰，不能以尙賢使能爲政也。』直點出爲政者所企圖之目的，非「尙賢」不能達到。

當墨子之世，中國政治學者有最早流傳之神權說，及當時新發生之君權民權說。斯三說者鼎峙對抗，遞勝一時。而墨子則主張天志，固神權說之擁護者也。但尙同篇則又處處以上同於「政長」爲言，上同於鄉，不若上同於國，上同於國，又不若上同於天子。是非意志，隨上所向，是又主君權說者。其君權神權，皆以下同於民爲依歸。天視民視，天聽民聽，「人君者先萬民之身」，後爲其身，是君權神權，又不及民權也。墨子論政，恆折衷於三權之間，一面維持神權，一面提倡君權，一面又顧慮民權。三者並重，若循環然，而融會之爲一。其

行使各種政權也，神權君權民權，胥退處於無用之地，均『不得恣己而為政，』惟賢者乃可以從事。是雖以政權屬神屬君屬民，而實際則以屬諸賢者。此革新之政治論，亦可謂之為「尚賢政治」。

墨子之政治論，旣以尚賢為為政之本，所謂賢者，作何解釋，此亦研究墨子尚賢論所亟欲明者。玆檢尚賢篇有云：「原乎德行，辨乎言談，博乎道術，固國之珍，而社稷之佐也」。是墨子所謂賢者，包「道德」「才能」「辨智」三者而言，與乎純重道德及偏注才能者，固有異。

政治以得賢而理，斯固千古不易之良規。然得一賢遂足以為治，其他不必皆賢可乎。或者曰「人主勞於求人，逸於任人」，在上者不必皆賢，唯能求在下者之賢可爾，此後世尚賢論之一派也。如所舉齊桓公管仲輔之而霸，易牙佐之而亂，是其例。或者曰，「大臣法，小臣

廉，正身以正朝廷，正百官以正萬民」，在下不必皆賢，唯在上者之賢，斯從風而化爾，此尙賢論之又一派也。如所舉湯武在上而桀紂之民仁，桀紂在上而殷夏之臣貪，是其例。斯二說者，各有偏至之理，而要皆不如墨子所舉「衆賢」之爲允當。得賢則治，失賢則亂，賢衆治衆，賢寡治寡。墨子之言曰：

『賢良之士衆，則國之治衆。賢良之士寡，則國之治寡。故大人之務，在於「衆賢」而已。』

衆賢二字，爲墨子特別提出之賢治準繩。賢之與治，其衆寡有無，適成正比。驗之歷史，昭昭不爽。一王安石當國，而新法盡成秕政。一諸葛亮出師，而王業僅得偏安。何則，其所共事之賢少也。是以諸葛亮鞠躬盡瘁，死而無補。王安石罷政歸隱，始嘆惠卿誤我。至於屈原投江，賈生痛哭，明季盜賊犯闕，思宗有「諸臣盡皆可殺」之語，

尤爲千古至痛。嗟乎，無賢不足以爲治。賢寡不足以爲治。賢不寡而互爲讎仇，相敵相消尤不足以爲治而必至於亂。有志治國者，曷一思「衆賢」之義乎。

衆賢固足以爲治矣，然必如何而後能「衆賢」。墨子曰，譬如「欲衆其國善射御之士者，必將富之貴之敬之譽之，然後善射御之士乃可得而衆也。」然則欲得衆賢者，亦爲「尙之」而已。尙之義如何？曰。

(一)屏去親貴近三者，專以賢爲登進之門。

『古者聖王之爲政，不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。是以國之富貴人聞之，皆退而謀曰，始我所恃者富貴也，今上舉義不辟貧賤，然則我不可不爲義。親者聞之，亦退而謀曰，始我所恃者親也，今上舉義不辟疏，然則我不可不爲義。近者聞之亦退而謀曰，始我所恃者近也，今上舉義不辟遠，然則我不可不爲

義。遠者聞之，亦退而謀曰，我始以遠爲無恃，今上舉義不辟遠，然則我不可不爲義。逮至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之衆，四鄙之萌人聞之，皆競爲義。是其故何也。曰，上之所以使下者一物也，下之所以事上者一術也。譬之富者有高牆深宮，牆立既謹，上爲鑿一門，有盜人入，闔其自入而求之，盜其無自出。是其何也，則上得要也。」

（二）高予之爵，重予之祿，斷予之令。爵位不高，則民弗敬。蓄祿不厚，則民不信。政令不斷，則民不畏。舉三者受之賢者：非爲賢賜也，欲其事之成。故當時以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿，故官無常貴，而民無終賤。有能則舉之，無能則下之。舉公義，辟私怨，此若言之謂也。

爵祿令三者爲所以尙賢之具，欲完成賢治，三者缺一不可，與之爵而不予以祿，與之祿而不予以令，名爲尙賢，而實則羈縻之而已，決不能得賢者之用。故墨子又申其義曰：

『今王公大人亦欲效人以尙賢使能爲政，高予之爵而祿不從也。夫高爵而無祿，民不信也，曰此非忠實愛我也，假籍而用我也。夫假籍之民，豈能親其上哉。故先王言曰，貪於政者不能分人以事，厚於貨者不能分人以祿。事則不與，祿則不分，請問天下之賢人，將何自至乎王公大人之側哉。』

當墨子之世，封建制度，已呈破裂之痕。官失其守，學在民間。一方面國家政務繁殷，有求賢待理之勢。一方面民智日開，有自我爲政之想。在上之執政者既需求賢以自輔，在下之爲賢者亦求得政以自效，上下相需，而『尙賢』政治乃成，故尙賢爲當日一種有力學說。其

後諸子迭興，國勢日棘，燕昭擁篲，梁王郊迎，下至王公貴人，莫不以得賢爲務，蓋貴族既失其地位而平民將起而代之，理也，亦勢也。

於此有當注意者，中國古代政治，「親親」「貴貴」「尊賢」三者迭爲禪遞，當墨子世，正親親退而貴貴進之時也。貴貴則民常尊，而官有世業。有常尊則其民志定而不搖，有世業則其官守固而不替。官守固，民志定，二者雖非爲政之極致，亦救時之良規。墨子有見於此，故雖主尙賢而仍不廢貴貴之義。其言曰，以「貴且智者爲政乎愚且賤者則治，愚且賤者爲政乎貴且智者則亂」，調和於「貴之勢」與「智之能」之間，而爲平民政治接收貴族政治過度間一和平辦法。其言不僅含有至理，實具妙用。蓋所謂「貴且智者」即賢者在位之意，「愚且賤者」即不肖者在下之意。古今論治理者雖多，然大要有二，一曰「勢治」，貴治賤是也。一曰「理治」，智治愚是也。貴之治賤，雖不必治，然其勢

足以爲治。智之治愚，雖無不治，然不得勢則亦不可得而治。必也，貴者有智，智者得貴，則勢與理合，而天下乃可以望治矣。墨子之言卽適用此理與勢二者調和之治也。

繼此而當述者，旣知墨子尙賢之義，又知何者謂之賢矣。乃有號爲賢者，用之此而效，用之彼而不效，或小試之而効，大任之而不効，此其故何也。曰是又在知「賢之量」與「賢之質」之分。今引墨子言別之如左：

(一)賢之量。『不能治百人者，使處乎千人之官，則不能治。不能治千人者，使處乎萬人之官，則不能治。』使各如其量斯可矣。子墨子曰：

『夫不能治千人者，使處乎萬人之官，則此官什倍也。夫治之法將日至者也。日以治之，日不什脩。知以治之，知不什益。而予

官什倍，則此治一而棄其九矣。雖日夜相接以治若官，官猶若不治。』

此言才能有限，才足以負十石者，與之十石，則趨而走，與之百石，則必蹎蹶而仆矣。有大賢小賢之辨，此尙賢所不可不知者，一也。

(二)賢之質。治縫者不能使鍛。治書者不能使走。此言人各有能有不能。適之則各得其宜，反之則兩傷其美。是故子墨子曰：

『今王公大人有一牛羊之財不能殺，必索良宰。有一衣裳之財不能制，必索良工。當王公大人之於此也，雖有骨肉之親，無故富貴面目美好者，實不知其不能也，不使之也。是何故，恐其敗財也。當王公大人之於此也，則不失尙賢而使能。王公大人有一罷馬不能治，必索良醫。有一危弓不能張，必索良工。當王公大人

之於此也，雖有骨肉之親，無故富貴，面目美好者，實不知其不能也，必不使。是何故，恐其敗財也。當王公大人之於此也，則不失尙賢而使能。逮至其國家則不然。王公大人骨肉之親，無故富貴，面目美好者，則舉之。則王公大人之親其國家也，不若親其一危弓罷馬衣裳牛羊之財與。我以此知天下之士君子皆明於小而不明於大也。此譬猶瘖者而使爲行人，聾者而使爲樂師。」此言才能各別。聾者不可使爲行人，瘖者不能使爲樂師。人各有長短，不能用違其材。此尙賢不可不知者二也。

嘗考諸子書中言「尙賢」者，以墨儒兩家爲主。而反對之者，則以道法兩家爲最盛。道家之言曰，『不尙賢，使民不爭。』又曰，『舉賢則民相軋，任智則民相盜。……大亂之本，必生於堯桀之間。其末在千世之後。千世之後，其必有人與相食者。』。庚桑楚又曰『夫堯知賢之

治天下也，而不知其亂天下也。夫唯外乎賢者知之。』（莊子）道家以尙賢爲大亂之本。舉堯舜則下有之噲矣，頌湯武則下有操莽矣。尊孔孟則僞學興，賢陳項則流寇起。故曰『大亂之本，必生於堯桀之間，』甚矣，尙賢之爲姦人之嚆矢也。雖然，道家知尙賢之有害也，而不知不尙賢之爲害更大也。彼『至治之治，鄰國相望，雞犬相聞，人至老死不相往來，民各甘其食，美其服，樂其居，』此已成爲過去之華胥。人生而不能無羣，羣而不能無政，有羣有政而無治理之者則亂。老子既不尙賢，試問將何以處此。於是愼子爲之說曰，『投鈎數策，可以不爭』，『塊不失道，無用聖賢』。蓋以人爲有知者，而塊爲無知者。以無知之土塊鈎策，代有知之豪傑聖賢，則思怨俱無，而功罪不任。此不尙賢而能無爭之說也。莊子評之曰『謑髁無任，而笑天下之尙賢也』。謂其以「無責任之政治」，而非笑下之「尙賢政治」也。然愼子之

說以土塊代聖賢，僅能雲爭而已，未足以爲治也。於是韓非本其說而爲「尙法」之治，難勢篇假設「法治」與「賢治」之辨，其言甚精，茲全錄之以結吾論：

『愼子曰，飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與蚓螘同矣。何則，失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也，不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人。而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯敎於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以屈賢者也。

應愼子曰，飛龍乘雲，騰蛇遊霧，吾不以龍蛇爲不託於雲霧之勢也。雖然，夫擇賢而專任勢，足以爲治乎，則吾未得見也。夫有

雲霧之勢而能乘遊之者，龍蛇之材美也。今雲盛而螾弗能乘也，霧醲而螘不能遊也。夫有盛雲醲霧之勢而不能乘遊者，螾螘之材薄也。今桀紂南面而王天下，以天子之威爲之雲霧，而天下不免乎大亂者，桀紂之材薄也。且其人以堯之勢以治天下也，其勢何以異桀之勢之亂天下者也。夫勢者，非能必使賢者用已，而不肖者不用已也。賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂。人之情性，賢者寡而不肖者衆，而以威勢之利，濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。夫勢者，便治而利亂者也。故周書曰「毋爲虎傅翼，飛入邑擇人而食之」。夫乘不肖人於勢，是爲虎傅翼也。桀紂爲高臺深池，以盡民力。爲炮烙以傷民性。桀紂得乘四行者，南面之威爲之翼也。使桀紂爲匹夫，未始行一而身在刑戮矣。勢者，養虎狼之心，而成暴風亂之事者也

。此天下之大患也。勢之於治亂本末有位也。而語專言勢之足以治天下者，則其智之所至者淺矣。夫良馬固車，使臧獲御之，則爲人笑。王良御之而日取千里。車馬非異也，或至乎千里，或爲人笑，則巧拙相去遠矣。今以國位爲車，以勢爲馬，以號令爲轡，以刑罰爲鞭筴。使堯舜御之，則天下治，桀紂御之則天下亂，則賢不肖相去遠矣。夫欲追速致遠，不知任王良。欲進利除害。不知任賢能。此則不知類之患也。夫堯舜，亦治民之王良也。

復應之曰，其人以勢爲足恃以治官，客曰「必待賢乃治」，則不然矣。夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣。吾所爲言勢者，言人之所設也。夫堯舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也。桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰勢治者則不可亂，而勢亂者則不可治也

。此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言。謂人之所得設。勢也而已矣，賢何事焉。何以明其然也。客曰，人有鬻矛與楯者。譽其楯之堅，物莫能陷也。俄而又譽其矛曰，吾矛之利物無不陷也。人應之曰，以子之矛，陷子之楯，何如。其人弗能應也。以爲不可陷之楯，與無不陷之矛，爲名不可兩立也。夫賢之爲勢不可禁，而勢之爲道也無不禁。以不可禁之賢與無不禁之勢，此矛楯之說也。夫賢智勢之不相容亦明矣。且夫堯舜桀紂千世而一出，是比肩隨踵而生也。世之治者不絕於中。吾所以爲言勢者，中也。中者上不及堯舜。而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治。背法去勢則亂，今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，治一而亂千也，是猶乘驥駬而分馳也，相去亦遠矣。

夫棄隱括之法，去度量之數，使奚仲爲車，不使成一輪。無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜戶說而人辨之不能治三家。夫勢之足用亦明矣。而曰必待賢，則不然矣。且夫百日不食以待粱肉，餓者不活。今待堯舜之賢，乃治當世之民，是猶待粱肉而救餓之說也。夫曰良馬固車，臧獲御之則爲人笑，王良御之則日取乎千里，吾不以爲不然。夫待越人之善海遊者以救中國之溺人，越人善遊矣，而溺者不濟矣。夫待古人王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣。夫良馬固車五十里而一置。使中手御之。追速致遠。可以及也。而千里可日致也。何必待古之王良乎，且御非使王良也，則必使倉獲敗之。治非使堯舜也，則必使桀紂亂之。此味非飴蜜也，必苦萊亭歷也。此則積辯累辭離理失術兩未之議也。奚可以難夫道理之言乎哉，客議未及此論也。』

此爲中國古代論「賢治」「法治」最精美之文、其言賢不如法，允矣。「良馬固車，五十里而一置，使中手御之，追速致遠，可致千里，何必待古之王良乎」，今之言法治者大率類此。雖然．今之法，猶古之法也。使法可以爲治，不必待人，則古法之善者，宜無不治，雖至今存可也。何治亂廢興之更迭不已耶。亦無曰法久而弊生之，人創法，人守法，人壞法。法雖善其如人之不守何。法已弊其如人之不能創何也。然則創法守法壞法者人也。法則無知之物而已矣。子思有云『其人存則其政舉，其人亡則其政息』。荀子曰『有治人，無治法』，法與人相待爲治，而人尤法治之主腦也。『良馬固車，五十里一置，使中手御之可致千里』，然人之不善，則車殆馬煩，或不及三十里而蹶，或過百里而不休，則法之効能有不可覩者。是以韓非「法治」之言，足補「人治」之缺，而未足破「尙賢」之論也。

第五章　天志

一切惡德起於「別異」。墨子旣以兼愛統一天下之「別異」矣。不知此相爲別異者，爲從性分中來乎，抑非耶。若從性分中來，則雖集人爲家，集家成國，集國而爲天下，「別異」仍不可去。此爲之家長，爲之國君，爲之天下主者，非「神」而「人」也。人旣生而有私，則家長不愛其家之子弟而自愛，國君不愛其國之臣民而自愛，天子不愛其天下之人而自愛，此皆勢之所必至。若不從性分中來，則人民始生未有刑政之時，卽應不發生刑政。以其民自不爭，何苦造成國家以自束縛，而互相牽制，互相監督，以爲賞罰之紛紛乎。是知民始生之時，便多異義，不能自同，故互相爭奪，如禽獸然。惴惴焉，弱者，愚者，寡者，不得自安其生，而造成一强者智者衆者之團體。並以「强而智且衆」之人爲之長。此初民之所有事，而上同篇之所明也。人具凶德，

伊誰裁制。於是人人以對自然界恐懼疑惑之故，而生宗教上之感情焉。其感維何，曰天曰鬼。

於有人類外而造一「擬人」之天鬼，以司人世間善惡，而爲意志之裁判者，此初民狀態所同也。中國古代，亦何不然。其見於詩書者，如「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之瘼」，此言天也。『望于山川，祭於百神』，此言神也。「文王陟降，在帝左右，」此言鬼也。天神鬼爲靈界之三級。天，爲超人的靈。鬼，爲人化的靈。而神，則或爲天或超人無定。要之，三靈皆以人類所有事爲職司，並與人類同其組織。（非於人外另一世界而自為存在者）此佛教未入前，中國固有之宗教也。今請先言天。

天，即天帝也。或稱上帝，或稱帝，爲一切之宰，物物而不物於物。據墨子析之。

(一)天爲最初創造者。　天志云，『毫髮之末無非天之所爲也。……』又曰『歷爲日月星辰以昭道之，制爲四時春夏秋冬以綱紀之，霣降雨霖霜雪以長遂五穀麻絲，列爲山川谿谷播賦百事，』　此與耶教言『上帝創造萬物』同。

(二)天爲最尊貴者。　天志中云，『天子者，天下之窮至也貴也。……天子爲善，天能賞之。天子爲惡，天能罰之。吾以知天之貴於天子也。』　又曰，『孰爲貴，天爲貴。』

(三)天爲最聰明者。　天志上云，『孰爲知，天爲知。』又引先王之書曰『明哲爲天，君臨下士。』

(四)天爲公平正直者。

(五)天爲最溥遍者。　『得罪家長，猶有隣家逃避。得罪國君，猶有隣國逃避。得罪於天無所逃避。……夫天不可爲幽谷溪澗無人，

明必見之。」

(六)天爲最有威權者。『天子爲善，天能賞之。天子爲惡，天能罰之。』上同云『寒暑不時，六畜不遂，此天之降罰於民者也。』天惟具有種種之德，故能爲萬物之宰，爲最高之同。然天亦不得恣己而爲政，有萬民政之。天之於民，恰如父母之於愛子。愛子所欲，父母必從之。民之所欲，天必從之。故父母之爲，皆爲子也，天之所爲，皆爲民也，而墨子於此，有一特別之信念曰：

『天之獨厚於民。』

蓋若天之種種創造，皆爲人民而設。故曰：

『天之愛民厚矣。曆爲日月星辰以昭道之，制爲四時春夏秋冬以綱紀之，賞降雪霜雨露以遂長五穀絲麻，列爲山川谿谷以播賦百事。』

又曰：

「兼天下而愛之。撽萬物而利之。若毫之末，無非天之所爲也。」

墨子言天道與人生，頗近樂觀。以天道爲有知，謂人生爲可貴，歌頌天德，讚美人世。此說之長，在能利用萬物以厚民生。而於開物成務，制器利用，尚焉。其弊也，則中於祈禱，冀天庥而不盡人事焉。故荀子破之曰，『大天而頌之、孰與制天而用之。』此墨家百餘年後「天論」之反動也。

第六章　明鬼

墨子言鬼，界說頗不分明。有人鬼，有山川之鬼，今分以鬼神二名名之。（以人之靈屬於鬼，山川百物之靈屬於神。）墨子以為鬼神二靈，皆能作禍福於人間，而助天行志。有威權，能監察，亦公直，明於人，尊於民，與天德較，可謂具體而微。惟不能創造耳。

故鬼神之明，不可為幽澗廣澤山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罰，不可為富貴衆强勇力武堅甲利兵，鬼神必罰之。

巫馬子謂子墨子曰，『鬼神孰與聖人明智。』子墨子曰，『鬼神之明，智於聖人。猶聰耳明目之與聾瞽也。』（公孟）

鬼神之有，在初民時代，幾於人人相信，為不成問題之一。惟一入開明時期，則懷疑論起。而緣於鬼神所成立之種種信仰條件，亦生動搖。此事關係民德升降最鉅。故凡欲維持初民道德者，往往必維持

此初民之信仰。墨子曰：

昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力正同征是以存乎爲人：君臣上下之不忠惠也，父子兄弟之不慈孝弟長貞良也，政長之不强於聽治，庶人之不强於從事也，民之爲淫暴寇亂盜賊以兵刀火水毒荼迓無罷人乎道路率徑，奪人衣裘車馬以自利者，並作由此始，是以天下亂。此其故何以然也，則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人偕信鬼神之能賞賢而罰暴也，夫天下豈有亂哉。

於是子墨子提出有鬼論。其論式如左：

(一)下原察百姓衆人之耳目。　皆嘗聞鬼神之聲，見鬼神之形。

(二)上考之古者聖王之事。　皆以鬼神爲有，且能賞善罰暴。

(三)發爲刑政觀其百姓萬民之利。　信有鬼，則人爲善而天下治。疑

有鬼，則人爲暴而天下亂。

右即墨子從「三表法」上建立之有鬼論也。此三表法之價值，當於「方法篇」另述之。而其用此法是否能證明有鬼，乃另一問題。然墨子立論之意，在爲天下興利除害，有利則行，有害則止，明鬼說，固墨子所視爲有利而無害者也。是以墨子答人論祀鬼云：

「若使鬼神誠有，是得其父母兄而飲食之也。豈非厚利哉。若使鬼神誠亡，是乃費所爲酒醴粢盛之財耳。非夫費之物，特注之汙壑而棄之也。……雖使鬼神誠無，此猶可以合歡聚衆，取親於鄉里。……今王公大人士君子中實欲興天下之利，除天下之害，當若神鬼之有也，將不可不尊明也。」

墨子以爲鬼神之事，彰彰在人耳目。雖不能建立爲有，亦不能遮撥爲無。誠使有之而無害，則亦不妨有之。墨經下曰，「可無也，有

之而不可去，說在嘗然。』說曰『無，可無也。已然則嘗然，不可無也。』天下事，理之所可有，事之所絕無，不妨存其理而徵其事。理之所可無，事之所曾有，不妨存其事而究其理。蓋理者，事之所積也。事者，理之所出也。往往有不經之事，而未來之至理寓焉。有公認之理，而特殊之事例破焉。故『無，可無也。已然則嘗然．不可無也。』鬼神之事，著於載籍，彰於耳目，通古今，達中外，無智愚賢不肖，罔嘗有此類感觸。雖其理不可說，而其事則嘗有，安得一概抹殺之曰：迷信哉，迷信哉。說者以為科學家之墨子，不應言有鬼。不知惟其是科學家之墨子，所以不敢言無鬼也。

老子曰，『有道之世，其鬼不神。』莊子曰，『有以相應也，若之何其無鬼也。無以相應也，何之若其有鬼也。』若是，則道家對於鬼神亦持懷疑之態，而未敢遽斷為無也。

繼此而當知者，墨子以前學者，雖有「疑鬼」之論，而無「問天」之

篇。孔子曰，『未能事人，焉能事鬼。未知生，焉知死。』蓋以鬼事即人事，死理即生理。吾輩今日，「人」爾「人」爾，但當事人而已，鬼事非所問也。又曰『吾欲言死者有知也，恐孝子順孫棄不養也。吾欲言死者無知也，恐孝子順孫棄不葬也。』有知無知，皆從人事立論。對於死者，則疑而不斷。然一言及天，則毅然判斷曰，『獲罪於天，無所禱也。』『子臨危殆，則曰「天生德於予，桓魋其如予何。』又曰「天之未喪斯文也，匡人其如予何。」又曰『知我者，其天乎。』顏淵死，曰「天喪予，天喪予。」子見南子，子路不悅，曰『余所否者，天厭之，天厭之。』呼天以自託，其信仰之態不亞於宗教家。可見墨子以前，無貴賤無智愚無上下，皆一仰承天之威權。鬼之有無，雖尚可以懷疑。而天之有無，則決不容其非難者也，此墨家天鬼論，所以於鬼神，有「有無」之辨。而於天，則但徵其意志

焉。

第七章 節用

節用

天下之亂，生於不足。不足則不愛。不愛則相害相惡之事以起。故曰：

『時年歲善，則民仁且良。時年歲凶，則民吝且惡。』夫民亦何常之有。』

又曰：

『國無三年之食者，國非其國也。家無三年之食者，子非其子也。此之謂國備。』

管子言，『衣食足而知榮辱，倉庫實而知禮節，』與此意同。經濟影響於國民道德者，至纖至宏。墨子言愛必兼利，亦此意也。

不足之原因何在。據墨子觀察，則以爲起於（一）用之者奢。（二）

生之者寡。(三)爲之者舒。足之術則在反其道而用之。(一)節用。(二)求衆。(三)力時。

(一)何謂節用：　不爲奢侈，不務觀美，不靡於物。凡欲望之爲生活所必需者給之，過則止。

墨子分必要之欲望：爲六種。(一)衣服。(二)飲食。(三)宮室。(四)舟車。(五)男女。(六)器用。以今語譯之，則爲衣，食，住，行男女，器用，六欲而已。此六者，墨子認爲生民必要之需，不可一人或缺者也。不可一人或缺，則不能不互相節制以爲足用之道。故定爲六種節用法。

一曰衣服。『古之民未知爲衣服時。衣皮帶茭。冬則不輕而溫，夏則不輕而凊。聖王以爲不中人之情，故作誨婦人，治絲麻，梱布絹，以爲民衣。爲衣服之法，冬則練帛之中，足以爲輕且暖。夏則絺綌之

中，足以爲輕且凊。謹此則止。故聖人之爲衣服，適身體和肌膚而足矣。非榮耳目而觀愚民也。當是之時，堅車良馬，不知貴也。刻鏤文彩，不知喜也。何則，其所道之然。故民衣食之財，家足以待旱水凶飢者，何也，得其所以自養之情而不感於外也。是以其民儉而易治，其君用財節而易贍也。……當今之主，其爲衣服，則與此異矣。冬則輕煗，夏則輕凊。皆已具矣。必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財，以爲錦繡文采靡曼之衣。鑄金以爲鉤，珠玉以爲佩。女工作文采，男工作刻鏤，以爲身服，此非云益煗之情也。單財勞力畢歸之於無用也。以此觀之，其爲衣服，非爲身體皆爲觀好，是以其民淫僻而難治，其君奢侈而難諫也。夫以奢侈之君，御好淫僻之民，國欲無亂，不可得也。君實欲天下之治而惡其亂，當爲衣服不可不節。」

二曰飲食。「古之民未知爲飲食時，素食而分處。故聖人作，誨

男耕稼樹藝以爲民食。其爲食也，足以增氣充虛彊體適腹而已矣。故其用則節，其自養儉，民富國治。今則不然，厚作歛於百姓以爲美食。芻豢蒸炙魚鼈，大國累百器，小國累十器，食前方丈，目不能徧視，手不能徧操，口不能徧味。冬則凍冰，夏則飾饐。人君爲飲食故此，故左右象之。是以富貴者奢侈，孤寡者凍餒。雖欲無亂，不可得也。君實欲天下治而惡其亂，當爲飲食不可不節。」

三曰宮室。「古之民未知爲宮室時，就陵阜而居，穴而處下潤濕傷民，故聖王作爲宮室。爲宮室之法曰，室高足以辟潤濕，邊足以圉風寒，上足以待雪霜雨露，宮牆之高足以別男女之禮。謹此則止，凡費財勞力不加利者不爲也。役脩其城郭，則民勞而不傷。以其常正，收其租稅，則民費而不病。民所苦者非此也。苦於厚作歛於百姓。是故聖王作爲宮室，便於生，不以爲觀樂也。……當今之主，其爲宮

室，則與此異矣。必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財以爲宮室台榭。曲直之望，靑黃刻鏤之飾。爲宮室若此，故左右皆法象之。是以其財不足以待凶飢，振孤寡，故國貧而民難治也。君實欲天下之治而惡其亂也，當爲宮室不可不節。』

四曰舟車。『古之民未知爲舟車時，重任不移，遠道不至。故聖王作爲舟車以便民之事。其爲舟車也，全固輕利，可以任重致遠。其爲用財少而爲利多，是以民樂而利之。法令不急而行，民不勞而上足用，故民歸之。當今之主，其爲舟車與此異矣。全固輕利，皆已具。必厚作斂於百姓，以飾舟車。飾車以文采，飾舟以刻鏤。女子廢其紡織而脩文采，故民寒。男子離其耕稼而脩刻鏤，故民飢。人君爲舟車若此，故左右象之。是以其民飢寒並至，故爲姦衺多則刑罰深。刑罰深則國亂，君實欲天下之治而惡其亂，當爲舟車不可不節。』

五曰男女。『凡回於天地之間，包於四海之內，天壤之情，陰陽之和，莫不有也。雖至聖不能更也。何以知其然；聖人有傳：天地也，則曰上下。四時也，則曰陰陽。人情也，則曰男女。禽獸也，則曰牡牝雄雌也。眞天壤之情，雖有先王不能更也。雖上世至聖，必蓄私。不以傷民，故民無怨。宮無拘女，故天下無寡夫。內無拘女，外無寡夫，故天下之民衆。當今之君，其蓄私也，大國拘女累千，小國累百。是以天下之男多寡無妻，女多拘無夫。男女失時，故民少。君實欲民之衆而惡其寡，當蓄私不可不節。』

六曰器用。『古者聖人爲猛禽狡獸，暴人害民，於是教民以兵行，日帶劍，爲刺則入，擊則斷，旁而不折，此劍之利也。甲爲衣則輕且利，動則兵且從，此甲之利也。凡天下羣百工輪車鞼匏陶冶梓匠，使各從事其所能，曰凡足以奉給民用則止。諸加費不加於民利者，聖

王弗爲。』

觀上所述六種欲望，宋子言其一食色，孟子言其二食色，老子言其三衣・食・住，而墨子言其六，則知墨子非禁欲主義者。其提倡節用，乃爲滿足欲望之一種方法，非謂此爲究竟目的也。若其欲望進步，而物力足以供給之，則墨子固未嘗禁人享受也。不觀墨子著爲節用之公例乎。其言曰：

『諸加費而不加於民利者，聖王弗爲。』

若是則「諸加費而加於民利者，固聖王之所許也。」不過事實上，物力之供給有限，人類之欲望無窮，用之太費，則必有供不應求之勢。而且一面雖加增民利，一面卽減少民利。其結果必至害餘于利。以致進步之一二種欲望，雖暫時滿足，而必要之多數欲望，或反形缺乏也。故又定一變例曰：

『凡事之利餘於害者爲之，害餘於利者弗爲。』

蓋加費加利，往往生出兩種弊害：其一，爲一種之欲望太滿足，而他種之欲望太缺乏，有害於個人生活之最低限度。其二，爲少數人之侈奢欲望太滿足。而多數人之必要欲望反缺乏，遂致社會經濟困難，釀成大亂。墨子之意，一面要使個人之欲望滿足，一面又要使社會欲望滿足，故不得已而提倡「互相挹注」之節用論。讀者須知墨子之節用，異於老子之儉也。

(二)何謂求衆：　人類之需要，皆藉力而後成。而工業未發達之國，一切生產，皆恃手工。故衆「人」爲要圖。人衆則生產力增，而需要品可以增加。故墨子於節用之中，又提倡「倍人」之義，其言曰：

聖人爲政一國，一國可倍也。孰爲難倍，惟人難倍。然人可倍也。

『昔者聖王爲法曰，丈夫年二十，毋敢不處家。女子年十五，毋敢不事人。此聖王之法也。聖王既沒，於民次也，其欲蚤處家者，有所，二十年處家，其欲晚處家者，有所四十年處家，以其蚤與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤處家而可以倍與。』

墨子之時，地廣人稀，故欲以增加人口，爲足用之道，其在今日，地稠人密之國，所憂貧者，恰與墨子相反。蓋數量加多，而量質減少，其於節用之旨反悖。此則墨子所不及料，亦時勢所需用與缺乏之者之不同也。

(三)何謂力時： 力時，增加工作時間之謂也。增加時間，與增加勞力無異。二日所成之工，以一日成之，則生產可增倍。三日所作之工，以二日成之，則生產可增半。漢書，民相從夜績，則一月可得四十五日，即生產增半之說也。故生產力之

效率，以時間增減爲比例。墨子曰：

財不足，則反之時。

又曰：

先民以時生財。

又曰：

雖上世聖王豈能使五谷豐收而水旱不至哉。然而無凍餒之民者何也。力時急而自養儉也。

禹七年水，湯六年旱，此其罹凶荒甚矣。然而民不凍餒者何也。其生財密，其用之節也。

墨子足用之策，可大別之爲「足人」「足財」二事。除「足人」爲另一義外，其足財，則爲一面增加生產力。一面減少消耗量。其言曰「財不足則反之時，食不足則反之用。」「力時急自養儉。」「生財密，費用

節。」皆此義也。

力時急，則生產力加倍。費用儉，則消耗量減半。加倍，則一年有兩年之財。減半，則一年餘半年之糧。向之僅足者，今則三倍之矣。向之不足半者，今則足而餘一矣。故曰，『聖人爲政一國，一國可倍也；其倍之也，非外求地也。因其國家去其無用，足以倍之。』此爲墨子「節用論」之精義也。至其利害得失，當于下章非樂後，詳論之。

第八章　節葬

節葬，節用之附屬條目也。七患篇曰：

『樂死，又厚爲棺槨，多爲衣裘。生時治臺榭，死又脩墳墓，故民苦於外。庫單於內。上不厭其樂，下不堪其苦。故國離寇敵則傷，民見凶飢則亡，此皆備不具之罪也。』

節用中曰：

『古者聖王制爲節葬之法。曰衣三領，足以朽肉。棺三寸，足以朽骸。掘穴深不通於泉流，不發洩則止。死者旣葬，生者毋久喪用哀。』

可見節葬動機，原爲節用而發。節用，儒家之義也，與墨同。節葬，墨家之義也，與儒異。緣儒家治世，有大義二。一曰，禮。以喪爲重。二曰，孝，以葬爲重。因此儒家對於他事尚可言儉，獨一涉及

禮所重之喪，與孝所重之葬，則不惜傾天下之財以濟之。雖奪民衣食，防民作業，不顧也。故孟子對於儉與孝與禮之權衡，謂『君子不以天下儉其親。』儉爲公德，孟子亦深知之，惟與孝之私德較，則不能不以私奪公，厚其親而薄天下。墨家則不然，以爲薄於天下，無異於自薄其親。孝子之爲親度者，宜厚愛天下如愛其親，其親安而孝在其中矣。故曰：

『仁人之爲天下度也，無異孝子之爲其親度也。』

『聖人不得爲子之事，聖人之法死亡親，爲天下也。厚親，分也。以死亡之，體渴興利。』

『厚葬久喪，實不可以富貧，衆寡，安危，理亂。此非仁非義，非孝子之事也。』

墨家主「短喪薄葬」，其目的在兼愛天下。所謂「爲天下儉其親」者

也。孟子之言蓋針對墨家而發。

墨子認厚葬久喪有害於天下五端。一曰，不能富貧。二曰，不能衆寡。三曰，不能治亂。四曰，不能禁攻。五曰，不能事天鬼。其說甚繁，今不具引。如

『金玉珠璣比乎身，綸組節約車馬藏乎壙。又必多爲屋幕鼎鼓几梴壺濫戈劍羽旄齒革寢而埋之滿意。天子殺殉，衆者數百，寡者數千。將軍大夫殺殉，衆者數十，寡者數人。』

『處喪之法哭泣不秩聲，縗經垂涕，處倚廬，寢苫枕凷。又相率强不食而爲飢，薄衣而爲寒，使面目陷隰，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁强。扶而能起，杖而能行。以此共三年。』

如此不近人情，傷生害理之俗，實有類於蠻習。墨子有一妙喻足爲錮俗針砭。其言曰：

『昔者越之東有輆沐之國者，其長子生則解而食之，謂之宜弟。其大父死，負其大母而棄之，曰鬼妻不可與居處。此上以爲政，下以爲俗。爲而不已，操而不擇，則此豈實仁義之道哉。此所謂便其習而義其俗者也。』

『楚之南有炎人國者，其親戚死，朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成爲孝子。秦之西，有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，料上謂之登遐，然後成爲孝子。此上以爲政，下以爲俗。爲而不已，操而不擇，則此豈實仁義之道哉。此所謂便其習而義其俗者也。』

『若以此若三國者觀之，則亦猶薄矣。若以中國之君子觀之，則亦猶厚矣。如彼則大厚，如此則大薄。然則葬埋宜有節矣。』

墨家所制養生之法，與送死無異。生則節用，死則節葬，其義一

本於興利。故曰：

『生利既有節。死利亦有節。墨家之法。不失死生之利。』

知墨家之法，「不失死生之利」。卽墨家節葬節用之義皆可知矣。

第九章　非樂

非樂，亦節用之義也。墨家言用，專主於物質而遺去精神一面。凡可以動人美感而缺乏實用者，皆厲禁之。以爲事物之愈遠於美感者，愈切於實用。而切於實用者，往往缺乏美感。墨者爲救天下之急，故對於一切娛樂品，可以博耳目身心之快感者，皆拒絕之。

鐘鼓琴瑟之聲，刻鏤文章之色，犓豢煎炙之味，高台厚榭之居，雖身居之而知其安，口嘗之而知其甘，目覩之而知其美，耳聽之而知其樂。然而上考之不中聖王之事，下考之不中萬民之利者，則墨子弗爲。

耳目口體之樂，均不切於實利。而其中尤以耳樂爲最要妙。聲音之道，感人深矣。亂世之末，音樂尤盛。故墨子所反對者，亦以此爲最急。

凡目口鼻身之樂，其爲害，人皆易知而非之。唯音樂之害不但不易知其非，反多從而譽之，以爲治世之大具。儒家於此，尤再三致意焉。及墨子之世，而音樂之爲害大著，未始非儒者提倡之過也。故墨家之節葬，爲對儒家之禮而發。非樂，爲對儒家之樂而發。皆直接駁斥禮樂說，而歸宿於節用。儒者曰，禮樂治世之大具。墨者曰。禮樂費財之大端。二家之說孰是。余以「禮樂百年後興」之說爲最允當。意者，衣食既足，乃興節文耶。然則講禮樂於民窮財盡之日，幾何不爲腐儒笑耶。吾常曰，墨者非樂，非不知樂。爲救世之急也。

墨子以爲樂之可非者，約有四端：

(一)樂器廢財：令王公大人雖無造爲樂以爲事乎國家，非直掊潦水折壤坦而爲之也。將必厚措斂乎萬民以爲大鍾鳴鼓琴瑟竽笙之聲。古者聖王亦嘗厚措斂乎萬氏以爲舟車。既以成矣，曰，吾將惡許

用之。曰，舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財齎而予之，不敢以爲慼恨者，何也，以其反中民之利也。然則樂器反中民之利亦若此，卽我弗敢非也。然則當用樂器，譬之若聖王之爲舟車也，卽我弗敢非也。民有三患，飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。然卽當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴琴、吹竽笙而揚干戚，民衣食之財，將安可得乎，卽我以爲未必然也。意舍此，今有大國卽攻小國，有大家卽伐小家，强刼弱，衆暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然卽當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚干戚，天下之亂也，將安可得而治與，卽我以爲未必然也。是故子墨子曰，故當厚措斂乎萬民以爲大鐘鳴鼓琴琴竽笙之聲，以求與天下之利，除天下之害，而無補也。是故子墨子曰，爲

樂非也。

（二）樂人傷財害民：今王公大人唯毋處高台厚榭之上而視之鐘猶是延鼎也，弗撞擊將何樂得焉哉。其說將必撞擊之。惟勿撞擊，將必不使老與遲者。耳目不聰明，股肱不畢强，聲不和調，明不轉朴。使丈夫爲之，廢丈夫耕稼樹藝之時。使婦人爲之，廢婦人紡績織紝之事。今王公大人唯毋爲樂虧奪民衣食之財，以拊樂如此多也。是故子墨子曰，爲樂非也。今大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲，既已具矣，大人鏽然奏而獨聽之，將何樂得焉哉。其說將必與賤人不與君子。與君子聽之，廢君子之聽治。與賤人聽之，廢賤人之從事。今王公大人惟毋爲樂虧奪民之衣食之財，以拊樂如此多也。是故子墨子曰，爲樂非也。昔者齊康公興樂萬萬人，不可衣短褐，不可食糠糟。曰食飲不美，面目顏色，不足視也。衣服不美，

身體從容醜羸，不足觀也。是以食必粱肉，衣必文繡，此掌不從事乎衣食之財而掌食乎人者也。是故子墨子曰，今王公大人惟毋爲樂虧奪民衣食之財以拊樂如此多也。是故子墨子曰，爲樂非也。

（三）聽樂則廢事失職：今人固與禽獸麋鹿蜚鳥貞蟲異者也。今之禽獸麋鹿蜚鳥貞蟲，因其羽毛，以爲衣裘。因其蹄蚤，以爲絝屨。因其水草，以爲飲食。故唯使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紝，衣食之財固已具矣。今人與此異者也。賴其力者生，不賴其力者不生。君子不強聽治，卽刑政亂。賤人不強從事，卽財用不足。今天下之士君子，以吾言爲不然。然卽姑嘗數天下分事而觀樂之害。王公大人蚤朝晏退，聽獄治政，此其分事也。士君子竭股肱之力，亶其思慮之智，官府收斂關市山林澤梁之利以實倉廩府庫，

此其分事也。農夫蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚叔粟，此其分事也。婦人夙興夜寐，紡績織紝。多治麻絲葛緒綑布縿，此其分事也。今惟毋在乎王公大人說樂而聽之，卽必不能蚤朝晏退聽獄治政，是故國家亂而社稷危矣。今唯毋在乎士君子說樂而聽之，卽必不能竭股肱之力，亶其思慮之智，內治官府，外歛關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫。是故倉廩府庫不實。今惟毋在乎農夫說樂而聽之，卽必不能蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚叔粟，是故叔粟不足。今惟毋在乎婦人說樂而聽之，卽必不能夙興夜寐，紡績織紝，多治麻絲葛緒綑布縿，是故布縿不興。曰，孰爲大人之聽治而廢國家之從事，曰樂也。是故子墨子曰，爲樂非也。

綜觀墨子非樂論之根據，與節葬同。一言以蔽之。曰：

『虧奪民衣食之財。』

非樂上第一節，論此義最透。

『子墨子曰：仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害，將以爲法乎天下。利人乎卽爲，不利人乎卽止。且夫仁者之爲天下度也，非爲其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安。以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也。是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲，以爲不樂也。非以刻鏤華文章之色，以爲不美也。非以犓豢煎炙之味，以爲不甘也。非以高台厚榭邃野之居，以爲不安也。雖身知其安也，口知其甘也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。是故子墨子曰，爲樂非也。』

據此則墨子反對爲樂，完全從虧奪萬民衣食之財立論。若其娛樂而不損及他人之衣食，則子墨子固不過問。豈但不過問，寖假而有利

於人，將贊許之不暇。其言曰：

「若聖王之爲舟車也，則我弗敢非也。古者聖王亦嘗厚措斂乎萬民，以爲舟車。旣已成矣，曰吾將惡許用之。曰，舟用之水，車用之陸。君子息其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財，齎而予之，不敢以爲慼恨者，何也，以其反中民之利也。然則樂器反中民之利亦若此，則我弗敢非也。」非樂上

今之論者，以墨子非樂，只知有物質上之利，而忘却精神上之益，爲非樂論一大缺點。由今觀之，墨子所謂利者，固不止物質的，而亦兼有精神的。不過利有緩急，有本末。先其急後其緩，培其本削其末，而後利乃可長久。若夫先緩後急，培末削本，損大利以規小益，在墨家論理法固不許也。

娛樂之使精神快愉，墨子未嘗不知。知之而又非之何也，以其以

小不快而易得大快也。夫人露宿於風兩之中，三日不食，身無衣無褐，又不能行動，雖有淸歌發於左，妙舞陳其右、吾未見其能樂也。又使全國之人，呻吟於虐政之下，憔悴於兵戈之間，耳聞殺伐，目覩侮辱，囘頭視父母兄弟，夫妻子女，皆爲奴爲虜，試問此時爲之奏黃宮大呂，舞韶獲大夏，能安然聽之，怡然觀之乎。若其不能，其精神上之痛苦爲何如哉。若其能也，異日鐘鳴漏盡，酒闌人散，廚下之炊爨無烟，堂前之絲竹生塵。當爾之時，又焉能以精神之愜快，補物質之損失哉。是故子墨子之非樂，非不知樂之爲樂也。以爲必待衣食住行男女器用六種之欲，滿足以後，而後爲樂。若其損必要之需，以奉目前之樂。則其樂將有不勝苦者。又況損天下之利，以易一人之樂，神明固受慘悼。是故子墨子之非樂。乃秉權苦樂利害，如嚴父之愛子弟不務姑息焉。玆歸納非樂論之二要點，以爲比較苦樂利害者之標準。

一曰：不以贅餘之樂，易必至之憂。

二曰：不以少數之利，遺多數之害。

此墨子非樂論之要點，亦即節用節葬之根本義也。

墨家十義，誹譽參半。唯非樂論見譏於君子，殆一辭焉。當時程繁駁之曰：

『昔者，諸侯倦於聽治。且於鐘之樂……農夫春耕夏耘，秋收冬藏，且於瓦缶之樂。今夫子曰，聖王不爲樂矣。此譬之猶馬駕而不稅，弓張而不弛。無乃非有血氣者之所能治乎。』

莊子天下篇評之曰：

其道太觳，使人憂，使人悲，其行難爲也。恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何。離於天下，其去王也遠矣……以此愛人，恐不愛人。以此自愛，恐不愛

已。

荀子樂論，特爲反對非樂而作。其言聖王所以爲樂之故，頗能傳儒家精義。玆錄數則如左：

夫樂者樂也，人情之所不能免也。故人不能無樂。樂則必發於聲音，形於動靜。而人之道，聲音動靜生術之變盡是矣。故人不能無樂，樂不能無形，形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不諰。使其曲直繁省廉肉節奏，足以感動人之善心，使夫邪汚之氣，無由得接焉，是先王所以爲樂之方也。而墨子非之奈何。

墨子曰樂者，聖王之所非也，而儒者爲之過矣。君子以爲不然。樂者聖人之所樂也，而可以善民心。其感人深，故樂行而志淸，禮脩而行成。耳目聰明，血氣和平。移風易俗，天下皆甯。美善

相樂，君子樂得其道。小人樂後其欲。……而墨子非之。前後言墨子非之者，凡四五，茲不具引。

非樂各論：所謂『張而不弛，非有血氣者所能治。』『反天下之心，天下不堪。』『先王不能無樂，美善相樂』等義，皆只知樂之所以爲樂，音洛而不知樂之所以生悲。皆祇知以樂爲樂，而不知以樂較苦。此其所以蔽也。墨子答程繁曰『聖王不爲樂，雖爲樂亦僅矣。』此語槩視之，若爲繁問所窘之一種遁詞。實則『樂寡治繁，樂繁治寡，』乃爲治不易之道。衣食不充而能以美育化天下者寡矣。不能使天下衣食而藉曰「美育」！此「凶年食肉糜」之說也。

墨子之節葬非樂，皆爲節用計。而節用，則爲天下計。其爲天下計也，憂不足也。憂其不足，始敎以足之道。若其足也，甯有敎人惡衣非食，苦身勞心，以爲愛人之道哉。是故墨子之生不歌，死無服，

非不自愛，恐不愛人。非不愛人，恐不能愛人。莊子天下篇曰『以繩墨自矯，而備世之急。』荀子曰『墨子爲天下憂不足。』知言哉，知哉。知墨子之尙儉而爲天下憂不足也。則墨家一切矯情抑性之論，皆可以瞭然矣。其言雖偏激，爲救弊而發，則未嘗非中道也。

往於反天下之心，天下不堪。此乃天下人之過，非墨子之過。墨子以爲衆人熙熙，而我獨鬱鬱。爲天下憂貧，爲天下謀治，不得不爲人之所難堪，以爲天下倡。而衆人則安於貧樂於亂。是天下之自爲偸惰也，於墨子夫何尤。

第十章　非命

非命，救惰也。爲力時故，是故非命。

命爲墨子以前中國傳統思想之一。紂之言曰『我生不有命在天。』詩人頌文王曰『周雖舊邦，其命維新。』或興或亡，或成或敗，皆引命以自飾。及孔子倡儒術而命之說大盛。曰『不知命無以爲君子。』曰『死生有命，富貴在天。』曰孔子進以禮，退以義，得之不得曰「有命」。曰『道之將興，命也．道之將廢，命也。公伯寮其如命何。』命之一字，實儒敎之中堅也。墨子以勉人爲義，而執有命，是猶人葆而去其冠也。故曰：

『以命爲有貧富貴賤治亂安危，有極矣，不可以損益也。爲上者行之，必不聽治矣。爲下者行之，必不從事矣。此足以喪天下。』

非命篇更痛論其弊曰：

「今執有命者之言曰，命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭。上以說王公大人，下以阻百姓之從事，故執有命者不仁。」

「今也王公大人之所以蚤朝晏退聽獄治政，終朝均分而不敢怠倦者，何也。曰彼以爲強必治，不強必亂。強必甯，不強必危。故不敢怠倦。今也，卿大夫之所以竭其股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂關市山林澤梁之利，以實官府而不敢怠倦者，何也。曰彼以爲強必貴，不強必賤。強必榮，不強必辱。故不敢怠倦。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚叔粟而不怠倦者，何也。曰彼以爲強必富，不強必貧。強必飽，不強必饑。故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝多治麻

絲葛緒布縿而不敢怠倦者，何也。曰彼以爲强必富，不强必貧。强必暖，不强必寒。故不敢怠倦。今雖無在乎王公大人蕢若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣。卿大夫必怠乎治官府矣。農夫必怠夫耕稼樹藝矣。婦人必怠乎紡績織紝矣。王公大人怠乎聽獄治政，卿大夫怠乎治官府，則我以爲天下必亂矣。農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡績織紝，則我以爲天下衣食之財，將必不足矣。」

『執有命者之言曰，上之所賞，命固且賞，非賢固賞也。上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。是故治官府則盜竊．守城則崩叛．君有難則不死．出亡則不送。此上之所罰百姓之所非毀也。執有命者言曰，上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。

上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。以此爲君則不義．爲臣則不忠．爲父則不慈．爲子則不孝．爲弟則不弟。而强執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。』

『上世之窮民，貪於飮食，惰於從事，是以衣食之財不足，而飢寒凍餒之憂至。不知曰，我罷不肖，從事不疾，必曰我命固且貧。昔上世暴王，不忍其耳目之淫，心涂之辟，不順其親戚，遂以亡失國家，傾覆社稷。不知曰，我罷不肖，爲政不善，必曰吾命固失之。』

『今用執有命者之言，則上不聽治，下不從事，上不聽治，則刑政亂，下不從事，則財用不足。上無以供粢盛酒醴祭祀上帝鬼神．下無以綏天下賢可之士。外無以應待諸侯之賓客．內無以食飢衣寒將養老弱。故命上不利於天，中不利於鬼，下不利於人。而

強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。』

非命之論證與明鬼用同一之法。其法維何，曰三表。三表者，(一)上本之古者聖王，(二)下原察衆人耳目，(三)發爲刑政觀其中百姓人民之利。玆分引其說如下：

(一)上本之古者聖王：　桀紂執有命，湯武非命。

(二)下原察衆人耳目之實：　自古及今，亦嘗有聞命之聲，見命之物乎。

(三)發爲刑政觀其中民之利：　執有命者之說，上不聽政，下不從事。執非命者之說，則勉於從事聽政。

執三表以檢有命無命之說孰當，其疏漏自不待言。蓋命者，非可聞之聲，可見之形，不能以衆人耳目爲斷。又行於事物之間，不能以聖王史蹟爲徵。第三說乃利益衆寡之問題，非有無之問題也。今墨子

所與人辨者，爲命之有無一事。有益與否，另一問題也。若使命誠有也，雖無益於人，安能毀滅。如其無也，雖有益於人，安能建立。今觀墨子非命與明鬼適成反比例。鬼之有無，未可知也。今乃因其有益而建立爲有。命之有無，亦未可知也。今乃因其有害而遮撥爲無。是墨子之論證，不問其眞不眞，但問其善不善。其非命說未足爲完全的證明也。

今請再徵墨子他篇之言命者。命說自陰陽家而大盛，以爲宇宙萬事，皆係前定。不特富貴，貧賤，夭壽，治亂，有命在天。即一飲一啄，一舉一動，莫非夙定。果如此，則人類幾同草木。飄茵墜溷，各有前因。而人類毫無權力可言，亦無責任可負。貴不自貴，命固當貴。賤不自賤，命固當賤。然則善不自善，命固當善，惡不自惡，命固當惡耶。充類至盡，則主有命者，命固當持有命，主非命者，命亦當

持非命耶。此則說之不可通者也。貴義篇載：

『子墨子北之齊，遇日者。日者曰，帝以今日殺墨龍於北方，而先生之色黑，不可以北。子墨子不聽，遂北而反焉。日者曰，我謂先生不可以北。子墨子曰，南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者有白者何故皆不遂也。且帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方，若用子之言，則是禁人行者也。是圍心而虛天下也。子之言不可用也。』

持有命者之言，流弊所極．必至人事盡廢。然則知命，亦命也．不知命，亦命也。知命而無爲，與不知命而有爲，亦命也。且也，知命而無爲：與不知命而有爲，其間或得或失，或遂或不遂，亦命也。安命亦命．不安命亦命。則有命等於無命．人亦何故不可舍命而論力

哉。墨經曰：

『五行無常勝說在直。』同值

直，言適逢其會也。物之尅生，命也；其相値之多寡，與其値之關係，則屬於人事，所謂力也。「五行無常勝」，言變化無端之義。天地之間，有化無常，有變無故。是故一池之水。因風成縐。投之以石。則浪在圓心矣。千仞之木。臨崖成陰。斧之以薪。則斷在溝中矣。物安有命，隨力而變耳。故曰，說在直。

自變化之說，不明於世。後之儒者，如董仲舒王充之流，皆持陰陽家言，盛談有命。至張湛列子，更設力命之辨。推波助瀾。爲命張門。迄於今，安命樂天之說，腐爛人心，至不可救。嗚呼，命說不滅。安有人治之可言哉。

或問，墨家言天而非命，何也。曰，天者有最高之賞罰權者也。

有命，則一切由命而不由天矣。一切由命而不由天，天更有何賞罰之足云哉。是故言天命者曰，『天難諶，命靡常。』賦命由天。造命由人可也。

結論

右述墨子學說爲兼愛，非攻，尙同，尙賢，天志，明鬼，節用，節葬，非樂，非命，十章。墨子大義，略盡此矣。尙有三事，爲讀吾書者敬告。

（一）讀吾書者，當時存一大禹之人格與社會在。墨子之學，遠祖大禹。禹爲開創中原平治水土之第一人，亦爲會合諸侯，親履萬邦，而定一統之第一人。中國之有今日，稱疆域者曰『禹域』，稱民族者曰『華夏』，皆禹一人開闢搏結之功。所謂『微禹，吾其魚乎。』禹之氣魄與勳業。實上邁堯舜而遠過湯武。其流風遺教，允爲中國世法。墨子纘禹之緒，處周之末，背周道而用夏政，其所倡導之十義，皆禹之舊教，而中夏之故物也。兼愛尙同，禹實有之。節用非命，禹實行之。故能由一隅而擴至九州，由一人而搏合萬邦，其堅

苦卓越博大公平之精神，不特可以代表中夏，實足以儀型萬類。周家之興也以征伐，而文武太公實兼陰符之術。其得國也有慚德。姬旦精思，用作周禮，蓋欲造成大一統而私天下之局。觀其封建諸侯，屏藩內外，異姓同姓之間，其雄猜陰狠之情，不下漢高明太。孔子生於魯，習聞周禮，而未察其私天下之隱。徒取其粲然之跡發揮而光大之，故儒術興于魯，實秉周公之舊，爲周禮作宣傳，完成其大一統之計劃而已。其于民族文化發展，雖有推助之功，而其忘大禹之「無間然」，用西周之「未盡善」，則猶不免有可議者。周公之學，出自文王，雜有岐周遺俗，實西戎之教也。孔子所學之周公，乃西戎文化之擴大者。惟墨子遠祖大禹，會萬國，平九州，選天子，建諸侯，兼容幷包，一視同仁，其不矜不伐，克勤克儉，務爲萬民興利除害而後已，乃眞華夏固有之宗教而禹域之舊學也。今欲重振華夏，再建禹域，非恢大禹

之精神不爲功。讀墨子者，當時時有大禹之人格與社會在。心大禹之心，行大禹之行，學大禹之學，志大禹之志。誠如是，豈惟中夏民族是賴，將再建一九州外之九州，環瀛海而禹域之，其功豈不偉歟。不如是，則所謂『非禹之道，不足爲墨』者也。

（二）讀吾書者，當存一上可以爲天子，下可以爲農夫之想，而不必爲士。　中國學人，中儒術之弊者多端，而其最大之害，則爲『上不敢爲天子而下不肯爲農夫，』是也。天子者，政長之一也。天下爲公，選賢與能，民不可不有政，政不可不有長。有政長而不選天下之賢者以爲之，或天子之賢者不肯爲政長，則天下往往大亂，復反于『一人一義，十人十義，若禽獸然，』之社會。故尙同篇主張選擇天下之賢者，立以爲天子，三公，諸侯，邦國鄉家各級政長。假令天下之墨者不肯爲天子諸侯及各級政長，試問于何選天下非墨之賢。

是故墨家不辭爲政長，雖天子可爲也。然天下之人皆爲墨者可也，而天下之墨者皆爲政長不可也。於是有不必從政之墨。子墨子言曰『能談辨者談辨，能說書者說書，能從事者從事，譬如築牆，掀者掀，築者築，其功一也。』是故男子稼穡耕耘，婦女蠶績桑麻，百工利器用，商賈通貨財，百官有司，各以其職盡力，苟心存乎兼愛，財務於節用，力作而非命，則天下之農也，商也，工也，吏也，皆墨也，可也。雖貴爲天子，不失爲墨，賤爲嗇夫，不害爲墨。通天下人皆墨可也。儒者則不然，曰勿學稼，勿學圃，又曰，『君子勞心，小人勞力。勞心者治人，勞力者治於人，天下之通義也。』於是後之儒者，皆願爲君子而不願爲小人。皆欲爲治人之人，而不願爲治於人之人。於是，趨天下之儒者，皆爲不事生產坐而食於人之徒。非上爲貴族之門客，下爲閭里之書傭，則不足以自存。而農工商賈，又自別於儒之外，

而爲營營以生昧昧以死，不學無術，不信無義之另一種人。而天下之害，乃不在食人之小人，而在食於人之君子矣。又後世儒者之從事於治人也，僅爲朝廷之附庸，而不肯爲政治之主體。於天子，則曰世襲也，非所問也。於諸侯，則曰封建也，非所冀也。但思將順之，匡救之，雖遇至無道之君亦不作革代之想，惟退而遠隱以待。故曰，『天地閉，賢人隱，』隱者何，待新聖之招也。其於舊國也，旣不敢爲革命之思。其於新朝也，又不肯作從附之舉。當世鼎沸，則遠引而高蹈。及世平夷，則彈冠而引領。帝王乃成功之寇盜。宰相則應世之大儒。夫以寇盜而用大儒，其儒術之存也幾希。二千年來，爲政治上造成一種『祿蠹』，爲社會上造成一種『人瘤』，則儒家『上不敢爲天子而下不肯爲農夫』之過也。是故知墨家之尙賢尙同非命節用之義，人人平等，事事盡分，則墨者上可以爲天子而不必待用於人，下可以爲農夫

，而不必仰食於國。通人類可行之，豈止一士人一官吏之教義也哉。

（三）讀吾書者，當知大同傳墨家之學，惟實行墨子之學者乃可以實現之。

禮運大同之說，頗與儒家言出入。學者或疑爲非孔氏書，或以爲學老莊者摻入之。實則墨子之說，而子游弟子援之以入儒耳。蓋儒者數傳之後，墨家兼愛尙同之理想已大見重於人世。孔子所謂堯舜猶病者，而墨子以爲實行不難。故當時學者多逃儒而歸墨。子游弟子等憂之，乃援墨入儒，謂尼仲亦有此說云耳。明知墨家之兼愛，與儒家之禮不相容，別爲大同小康二說。謂時機未至。姑先行小康之治以徐企於大同。此禮運之所由作也。今攷禮運大同說，與其他儒家言不甚合。而與墨子書不但意義多符，卽文句亦無甚遠。天下爲公，則尙同也。選賢與能，則尙賢也。講信脩睦，則非攻也。不獨親其親，不獨子其子，則兼愛也。貨惡其棄其地，力惡其不出

於身，則節用非命也。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養，則『老而無妻子者，有所侍養以終其壽，幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身，』之文也。貨不必藏於己，力不必爲己，則『餘力相勞，餘財相分，良道相敎，』之意也，詐謀閉而不用，盜賊竊亂不作，亦『盜賊無有』『誰竊』『誰亂』之語也。綜觀全文，約百餘字，大抵撫拾墨子之文而成。其爲墨家思想，甚爲顯著。故讀墨子者，不可不知『大同』爲墨家之學，而力謀所以實現，而夢想大同者，亦不可不於墨家言求之。（下文聖人能使天下爲一家，中國爲一人，亦墨子尚同篇語）